

«Have you passed through this night»

*En teoretisk oppgave om menneskelig ondskap,
og prosessene som bidrar til den på individ-, sosial- og kulturenivå*

Dag Espolin Torgerstuen



Masteroppgave i Kultur- og Samfunnspsykologi
ved Psykologisk Institutt

UNIVERSITETET I OSLO

Mai 2012

«Have You Passed Through This Night»

Dag Espolin Torgerstuen

2012

©Dag Espolin Torgerstuen

År: 2012

Tittel: «Have you passed through this night»

Forfatter: Dag Espolin Torgerstuen

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reposentralen, Universitet i Oslo

Forord

Tittelen på oppgaven er hentet fra filmen «Den Tynne Røde Linjen», og sitatet lyder i sin fulle form slik:

This great evil - where does it come from? How did it steal into the world? What seed, what root did it grow from? Who's doing this? Who's killing us - robbing us of life and light, mocking us with the sight of what we might have known? Does our ruin benefit the earth? Does it help the grass to grow or the sun to shine? Is this darkness in you too? Have you passed through this night?

Sitatet summerer opp mange tanker jeg, og sikkert andre før meg, har hatt om menneskenaturen. Hvorfor eksisterer denne dualiteten, denne ærgjerrigheten, i oss? Vi tar vare på hverandre, viser omsorg; vi bygger opp og *skaper*, og samtidig eksisterer det en kime til ødeleggelse i oss. Denne dualiteten har alltid fascinert meg, og da jeg fikk anledning til å fordype meg i problematikken gjennom masteroppgaven grep jeg sjansen. Prosessen og arbeidet med oppgaven har vært lærerikt, og selv om jeg ikke har kommet frem til noe endelig svar - det gjør vi kanskje heller aldri - sitter jeg igjen med en følelse av at det, som man sier, er veien frem som bestemmer verdien av reisen, like mye som målet for den.

Jeg vil takke mine særdeles dyktige veiledere Astrid Bastiansen og Erik Carlquist for god hjelp og for inspirasjon. Også takk dere som har lest i gjennom oppgaven for meg. kommet med innspill og hjulpet til med språkvask.

Sammendrag

Oppgaven er et forsøk på å avdekke noen av de prosessene og mekanismene i individet som bidrar til, og leder opp mot, handlinger som skader eller forulemper andre individer eller grupper - handlinger det vil være bred enighet om at vi kan kalle onde. Oppgaven tar for seg faktorer på individ- og kulturnivå, samt momenter ved den sosiale situasjonen og gruppedynamikken som oppstår i denne, for å forsøke å avdekke hvilke faktorer som kan sies å være til stede i, og ha innvirkning på, hvordan vi handler.

Fokuset ligger på handlinger i ekstreme situasjoner, for eksempel i krigssituasjon eller ved en masseforfølgelse som folkemord, og hvordan vi som individer handler i disse. Hva vi selv bidrar med av trekk på individplan - fellesmenneskelige så vel som særegne for enkeltindivider - hvilke føringer situasjonen legger på våre handlinger og dynamikken som oppstår mellom oss, samt hvordan trekk ved kulturen situasjonen oppstår i, kan ha bidratt til å drive den i en spesifikk retning.

Abu Ghraib er hovedkasus i kraft av sin særegenhet som situasjon, men oppgaven trekker også frem situasjoner og hendelser fra eksempelvis andre verdenskrig for å belyses ondskapsproblematikken.

Oppgaven gir inget absolutt årsak-virkningsforhold, men fokuserer i stedet på den voldsomme kompleksiteten i problemet den forsøker å belyse - ondskapen i oss og i våre handlinger.

Innholdsfortegnelse

Innledning	1
Teodicéen	4
Ondskapstypologier	8
Abu Ghraib	10
Tendenser på individnivå	13
Generelle individuelle trekk	13
Gruppetendens	14
Lydighetspotensial	16
Aggresjon	18
Habituerings-effekt	20
Spesielle individuelle trekk	21
Just World - Troen på en rettferdig verden	22
Attribusjonsstil og opplevelse av kontroll	23
Selvseleksjon	26
Sosial dominans-orientering	28
Den sosiale situasjonen	30
Fysisk og psykisk avstand	31
Konstruksjonen av «Den Andre»	33
Moralsk rettferdiggjøring	34
Dehumanisering	35
Bruk av eufemismer	37
Gruppedynamikk og «Oss mot Dem»-tenkning	40
Sosial identitetsteori og gruppeidentitet	40
Gruppeprosesser og fremmedgjøring	42
Automatisering av tanker og handling	44
Behavioral traps	45
Det kulturelle overbygget	48
Legitimeringsprosessen	48
Renhetstankegang	48
Offermentalitet	50
Kulturelle verdier og implementering av verdenssyn	52
Orientering mot autoriteter	54
Legitimering av sosial dominans	55
Røtter til genocidet	56
Avslutning	58
Litteraturliste	61

Innledning

I Dostojevskijs (2000) «Forbrytelse og Straff» diskuterer Razumikhin og Porfirij ondskaper. Eksisterer den virkelig, og hva består den i så fall av? Finnes det handlinger som alltid vil være gale, uavhengig av hvilke hensikter de er gjort med, hva omstendighetene er eller hvilke konsekvenser de gir? Er det miljøet eller en persons indre som må bære tyngden av ansvaret for hvorfor mennesker handler som de gjør? Razumikhin hevder det finnes onde - og gode - mennesker, og at handlingens arnested ligger i individets indre. Porfirij er uenig og mener menneskets handlinger istedet skapes av de omstendighetene og omgivelsene det befinner seg i, at vi ikke er upåvirkelige og heller ikke udelt gode eller onde. Razumikhin hevder da at Porfirijs syn reduserer mennesket til noe mindre enn det er, noe som lar seg forme og påvirke av det omskiftelige. I Razumikhins øyne blir mennesket gjennom dette gjort til en slavesjel, og hva er da igjen i menneskets indre? Diskusjonen mellom Razumikhin og Porfirij er fremdeles relevant den dag idag, nesten 150 år etter at Dostojevskij skrev «Forbrytelse og Straff». Fortsatt diskuterer vi sammenhengen mellom det indre i mennesket, det ytre ved den verden det lever i, og hvordan disse kommer sammen i handlingene vi gjør. Er det mennesket som skaper ondskaper, som gjør det onde, eller blir den tvunget frem av situasjonen? Finnes det en universell standard vi kan enes om, en handling som alltid vil være ond, eller er ondskapsbegrepet relativt, preget av verdenssynet vi har? Kort sagt, har ondskaper en substansiell kjerne, og hva er i så fall denne?

Det ondes problem er på mange måter spørsmålet *par excellence* når det kommer til vår tenknings historie, fordi det rører ved så mange momenter ved våre liv. Enten det er gjennom den religiøse diskusjonen omkring hvorvidt det kan eksistere en god og barmhjertig gud, samtidig som det finnes lidelse og smerte i verden, eller det mer filosofisk anlagte spørsmålet om hvordan mennesket kan handle både godt og ondt og likevel være helt, har vi som tenkende mennesker i årtusener beskjeftiget oss med spørsmålet om hvorfra ondskaper kommer, og hva den består av. Spørsmålet finner fremdeles gjenklang i verden den dag idag, og for mange her i Norge resonnerer det nok spesielt sterkt i dagene etter den 22. juli 2011. Hvordan kan et menneske få seg til å gjøre noe slikt?

Jeg vil i denne oppgaven forsøke å behandle og drøfte noe av dette. Hvordan vi som mennesker får oss til å handle på en måte som skader andre, og med overlegg. Hvordan vi som mennesker handler ondt. Jeg vil i oppgaven fokusere på *hvordan* heller enn *hvorfor*, da *hvorfor* oftere innebærer en verdifortolkning av målet for handlingen, mens *hvordan* kan fokusere på hvilke forutsetninger som må være tilstede for at handlingen skal kunne finne sted. Hvilke prosesser, hvilke mekanismer danner rammeverket for handlinger der individer skader eller dreper andre, med

vilje og viten om konsekvensene? Hvilke av disse kan sies å være egenskaper ved individet, hvilke føringer skapes av situasjonen, og hvilke skyldes det kulturelle overbygget alle individer og situasjoner nødvendigvis befinner seg under?

Til grunn for oppgaven legger jeg de ekstreme tilfellene og hvordan vi handler i dem, altså hendelser som folkemord, masseforfølgelser eller brutale overgrep på grupper. Tilfeller der ikke bare våre handlinger, men også omstendighetene er ekstreme, og hvordan vi som tilsynelatende normale, ordinære mennesker lar oss forlede til å delta i grusomme handlinger som vår moral i en mindre voldssom situasjon ville holdt oss fra. Det kan synes som om i den ekstreme situasjonen blir det ekstreme en norm, med de konsekvensene det får for våre handlinger og våre holdninger til hverandre. Etter den annen verdenskrig ble verdenssamfunnet for alvor tvunget til å se realitetene i øynene hva vårt eget potensiale til å begå ondskap angår. Flere av de menneskene som deltok i nazi-regimets forfølgelse av jødene satt på tiltalebenken, ikke som de monstrene man nært sagt hadde forventet å se, men som vanlige mennesker - tenkende og resonnerende som deg og meg. Ytterligere indikasjoner på dette tilsynelatende potensialet i vanlige mennesker til å begå ondskap kom i form av Stanley Milgrams lydighetsstudie, der ordinære mennesker beviselig lot seg forlede til å, trodde de, skade og drepe andre, uskyldige mennesker (Milgram, 2009). Hva i oss er det som tillater denne regresjonen av omsorg for medmennesker? Hvordan begår vi ondskap?

Innledningsvis i oppgaven vil jeg gi en kort sammenfatning av teodicéen, samt fire typologier filosofen Lars Svendsen (2004) legger til grunn for sin gjennomgang av ondskapen i boken «Ondskapens Filosofi». Teodicéen var den vestlige kirkes forsøk på å forene troen på en barmhjertig Gud med vissheten om at det fantes ondskap i verden, og gir, slik jeg ser det, et interessant bakteppe for vår moderne forståelse av ondskap og onde handlinger. Svendsens ondskapstypologier retter søkelys mot den moralske, menneskelige ondskapen, og egner seg derfor til å reflektere noen av strømningene bak motivene for moderne ondskap.

Jeg vil videre gå i gjennom komponenter på mikro- og makronivå, samt den sosiale situasjonen og samspillet som oppstår mellom oss som individer, for på denne måten å belyse vårt beveggrunnlag, i tråd med ideen bak Bronfenbrenners (1994) økologiske modell om at de individene vi er, er et resultat av samspillet mellom alle de kontekstuelle nivåene vi befinner oss på, fra det kulturelle overbygget til våre biologiske byggestener. Jeg vil på individnivå trekke frem både generelle trekk, adaptive av natur og dermed også tilstede i alle individer, samt særegenheter, tendenser vi varierer over i forskjellig grad fra individ til individ. Som egenskaper ved den sosiale situasjonen vil jeg se på hvordan omstendighetene rundt oss i forskjellig grad øver press eller legger føringer, avhengig av situasjonens natur, og hvordan det sosiale samspillet bidrar til i hvilken grad

vi er skikket eller ikke til å håndtere dette. Til sist vil jeg gå igjennom momenter på makroplan, det vil si kulturelle, samfunnsmessige og ideologiske kontekster. Dette omfatter hvordan trekk ved samfunnet som helhet bidrar til tendenser ved gruppetenkningen i det, samt hvordan kulturen implementerer holdninger og verdier i samfunnets innbyggere som kan bidra til, eller forhindre, en potensiell oppbygging av fremmedfiendtlighet og kollektivistisk tankegang, som igjen kan skape ekstreme og voldelige situasjoner.

Siden oppgaven er rent teoretisk vil den bygge på tidligere eksisterende arbeid.

Hovedtyngden av dette vil være hentet fra psykologifaget, men jeg vil også lene meg på tekster og teorier fra sosiologi, statsvitenskap og filosofi. Ved siden av teori vil jeg benytte virkelige hendelser som kasus, for å belyse det teoretiske med det faktiske, og illustrere gjennom eksempler. Jeg vil benytte tidligere etablerte tanker og teorier til å belyse tre grunnleggende strømninger jeg selv vil argumentere for at er særlig tilstede i prosessene som lar oss begå ondskap. Disse vil løpe som en rød tråd gjennom oppgaven.

Først av disse er den grunnleggende egenskapen vår til å tilpasse oss situasjonen, det jeg vil kalle vår *habitueringstendens*. *Automatikken* i at gjentakende inntrykk over tid tillegges mindre tyngde innebærer samtidig et potensial for at også ekstreme situasjoner over tid vil sees på som normale, og tillater dermed en gradvis eskalering av voldsomheter. Den andre underliggende prosessen jeg vil argumentere for som sentral er hvordan vi gjennom gruppetenkning og fordommer er i stand å *redusere* andre individer til en egen størrelse, «*Den Andre*», og med dette frata dem deres menneskelige trekk. Denne prosessen bryter ned de moralske dikene vi normalt er i besittelse av, og tillater oss i verste fall å handle mot medmennesker som vi ville gjort mot insekter. Den siste av de tre grunnleggende tendensene er *legitimeringsprosessen*. Hvordan vi rettferdiggjør det overnevnte, hvordan vi gir oss selv den *moralske* retten og forkler det hele som idealisme. Hvordan menneskeskapte, arbitrære skiller blir noe vi tar for gitt som naturlig, både gjennom våre egne tanker og gjennom å implementere holdninger og verdier i den samfunnstrukturen vi er født inn i.

Jeg vil samtidig forsøke å reflektere den veldige kompleksiteten i det hele. Som nevnt, og i tråd med Bronfenbrenner (1994), ser jeg på individet som et resultat av *hele* den økologiske virkeligheten det er omgitt av, og det vil da nødvendigvis ikke finnes noen enkle årsakssammenhenger. Når problemet er så fasettert som ondskapen, er det verken tjenlig, ønskelig eller mulig å forsøke å påvise noe årsak-virkningsforhold, og jeg vil da heller fokusere på å kartlegge faktorer som har vist seg å ofte være tilstede, i tråd med Staubs (1989) og Kiernans (2008) modeller over røtter til genocidet. Jeg vil i den avsluttende diskusjonen forsøke å peke på noen

punkter jeg ser på som essensielle for å kunne imøtegå problemet, men ikke presentere noen «endelig» løsning eller definisjon av ondskap.

Hovedkasus i oppgaven er Abu Ghraib-fengselet i Irak, der amerikanske soldater, viste det seg i ettertid, over lange perioder torturerte og mishandlet fanger og innsatte (Gourevitch & Morris, 2008). Ved siden av å være en ekstrem situasjon i seg selv, bygget den på et politisk miljø i USA forut for Irak-krigen, samt et spesielt polarisert gruppeforhold innad i fengselet. Ved siden av Abu Ghraib vil jeg også trekke frem tilfeller fra annen verdenskrig, samt strømninger i den tyske kulturen forut for denne, for å belyse mekanismene som er med på å diktere våre ekstremhandlinger i krigssituasjon, og legge føringer på situasjonene som bygger opp til denne. I tillegg vil jeg trekke frem en rekke empiriske studier for å belyse prosesser, mekanismer og trekk ved oss som individer, ved situasjonen og ved det kulturelle. Siden det vil være vanskelig å presentere en stor bredde av empiri i en oppgave som denne, vil empirien og forsøkene jeg viser til være ment å være først og fremst *illustrerende*. Flere av studiene vil dessuten være «klassiske», i den forstand at de har vært toneangivende for forståelse av menneskelig ondskap, og jeg har valgt å inkludere disse heller enn å ha en overvekt av nyere forskning. Hensikten min med denne oppgaven er ikke å presentere det siste av empiri innenfor feltet, men heller å forsøke å gi et grundig og fasettert bilde av de prosessene som bidrar til ondskap i mennesket.

Jeg vil i oppgaven bevisst benytte et mer direkte, personlig språk, og for eksempel bruke «vi» heller enn det mer upersonlige «man». Som Albert Bandura (1999) har diskutert, er denne tendensen til å benytte et upersonlig språk når man snakker om onde handlinger en type språklig forskjønnning man gjerne ser hos individer som er tiltalt for noe, og som gir inntrykk av at handlingene er et resultat av en slags ytre kraft, heller enn menneskelig initiativ. Ondskapen er menneskelig, den dreier seg om oss. Å snakke om den i upersonlige vendinger er, slik jeg ser det, mer å gjøre oss selv en bjørnetjeneste enn noe annet. Vi er tjent med å innse, før heller enn siden, at det er vi selv som må ta tak i problemet, at det er oss det dreier seg om, og språket i oppgaven vil derfor reflektere dette.

Teodicéen

Vi som mennesker har, helt siden de tidligste sivilisasjonene på jorden, befattet oss med spørsmålet om det onde. I vestlig, kristen tenkning har dette manifestert seg spesielt gjennom teodicéene (Svendsen, 2004). Jeg vil gi en kort gjennomgang av disse for på denne måten å danne et bakteppe for senere diskusjon i oppgaven. Teodicéen danner på mange måter utgangspunktet for

den filosofiske diskusjonen rundt ondskapsbegrepet i vesten, og det vil da også være naturlig å trekke linjer fra disse og frem til vår omgang med problemet i moderne tid.

Selve ordet «teodicé» er satt sammen av de greske ordene for «gud» og «rettferdighet», henholdsvis «teos» og «dikē, og en teodicé er da også ment å fungere som et argument for, eller en rettferdiggjøring av, Gud. «Hvis det finnes et Auschwitz, kan det ikke finnes noen Gud» (Svendsen, 2004, s. 36), sa Primo Levi, og det er dette teodicéen setter seg fore å motbevise - forestillingen om at en god og barmhjertig Gud ikke kan eksistere dersom det også finnes ondskap og urettferdighet i verden. Det hele kan sees på som et logisk problem og som et evidensielt problem. Det evidensielle problemet er i tråd med Levis fremstilling, og sier at *mengden* ondskap i verden ikke er forenelig med en barmhjertig Gud. Det logiske problem sier at bare det faktum *at* det finnes ondskap er nok til å bevise at Gud ikke finnes - bare ett barns tårer, som Ivan Karamasov uttrykker det, er tilstrekkelig (Dostojevskij, 2001). Det evidensielle problem forsøker altså å vise at teismen er usannsynlig, mens det logiske problem forsøker å vise at den ikke er forenelig med verden slik den faktisk er (Svendsen, 2004).

Det finnes i grove trekk to tilgjengelige utveier for motsetningsforholdet teodicéen dreier rundt: enten benekter man ett eller flere aspekter ved lidelsen i verden, eller så benekter man ett eller flere aspekter ved Gud (Svendsen, 2004). Selv om det er Gud som anklages, er han i realiteten allerede frifunnet i teodicéen: Gud eksisterer, og Gud er god, og den eneste tilgjengelige utveien blir da å benekte eller redusere ett eller flere aspekter ved lidelsen i verden. Fordi det ikke er til å komme bort ifra *at* det faktisk finnes urettferdighet og lidelse, blir teodicéen nødt til å imøtegå problemet på en annen måte. Eksempelvis ved å vise at Gud ikke kan holdes ansvarlig, at lidelsen er nødvendig, eller at verden *egentlig* er rettferdig.

I korte trekk svarer teodicéen på problemet at det som fremstår for menneskene som ondt eller urettferdig i realiteten ikke er det, men bare fremstår slik på grunn av menneskets begrensede erkjennelse. For Gud derimot, fremstår alt, både helheten eller enkeltdelene i den, som godt (Svendsen, 2004). Denne forestillingen om et høyere gode som vi ikke er istand til å se, finner vi også igjen i senere tanker rundt ondskap - blant annet i det vi kan kalle den idealistiske ondskapen, der onde handlinger gjerne forklares med at det helhetlige i tanken bak dem er godt. I teodicéen er Gud altså frikjent, og utfordringen blir da å forene menneskets forestilling om lidelse med hans eksistens. Dette gjøres i hovedsak gjennom fire grunnteorier: privasjonsteodicéen, viljefrihetsteodicéen, den ireneiske teodicéen og helhetsteodicéen. Jeg vil gi alle fire en gjennomgang, og senere kort diskutere deres psykologiske relevans.

Privasjonsteodicéen har sitt utspring i Plotin. Hos Plotin er det høyeste som finnes kalt «Det Ene», og skapelsen finner sted ved at «Det Ene» flyter over og strømmer utover, kalt emanasjon (Amadou, 12/9-11, IDE2051). Emanasjonen skaper en rekke vesener, fra høyerestående til laverestående, fra ånden til materien, og jo lenger unna emanasjonen man kommer, jo mindre av det gode har man i seg. Lengst unna finnes materien som er ond fordi den ikke har noe av det gode. Ondskaper er dermed ikke en væren i seg selv, men heller et fravær av det gode - en privasjon. Etter Plotin viderefører Augustin og Thomas Aquinas privasjonstanken, og fremholder at fordi det onde ikke har noen væren, kan heller ingen væren være ond i seg selv (Svendsen, 2004). For Aquinas er også det onde en mangel på fullkommenhet, en idé vi senere finner igjen i forestillingen om det metafysiske ondet, uten at denne mangelen er å forstå som et fravær generelt. Det er for eksempel ikke ondt at et menneske mangler vinger, da dette ikke ligger i menneskets natur, men det er ondt at en fugl mangler vinger fordi disse er en del av fuglens natur. Fuglen er ufullkommen uten vingene. På samme måte er mennesket ondt når det velger å være noe mindre enn det bildet Gud har skapt det i, noe mindre fullkomment (Aquinas, 1964). Både Augustin og Aquinas mener at mennesket selv har valgt fallet bort fra Gud, har valgt å være noe mindre enn sitt potensial, og dermed selv er skyld i sin egen ondskap (Svendsen, 2004). Dette leder inn mot den andre teodicéen, viljefrihetsteodicéen.

Som navnet antyder er det i viljefrihetsteodicéen menneskets frie vilje som fremsettes som grunnen til at det eksisterer ondskap i verden. Først ute er Platon, med påstanden om at det er den velgende og ikke Gud som har skylden for det onde. Tanken videreføres av Augustin som skriver at onde handlinger har sitt utspring i den onde vilje, men at den onde vilje ikke selv har en årsak (Svendsen, 2004). Det er selve *valget* som er ondt for Augustin, og grunnlaget for viljefrihetsteodicéen kan da også føres tilbake til arvesynddogmet som Augustin i stor grad står bak. Det var Evas *valg* om å spise av kunnskapens tre som brakte synden over menneskene, og *valget* kom av hennes frie vilje. Mennesket er altså ansvarlig for det moralske ondet i verden fordi det er i menneskets frie vilje at ondskaper har sitt utspring, og ondskaper blir da også vår straff for dette valget. Denne varianten av teodicéen er også den som i størst grad finner gjenklang i et moderne vestlig menneskebilde, slik jeg ser det, der mennesket sees på som autonome individer med fri vilje, og dermed også ansvarlige for de konsekvensene deres handlinger måtte få.

Den ireneiske teodicéen, gitt sitt navn etter Irenaeus, tilskriver tildels ondskaper i verden Gud. Mennesket er skapt i en tilstand der dets perfeksjon ennå ikke er fullt utviklet, og må modnes for å kunne realisere sitt potensiale (Svendsen, 2004). Som en konsekvens av dette er verden full av lidelser og prøvelser som skal utvikle og frembringe de egenskapene i mennesket som gjør det

verdige frelsen. Mennesket streber mot perfektjon, og de prøvelsene Gud har skapt for det her på jorden er den katarsisen som kreves for å kunne gi sjelen rettskaffenheten og tyngden som fører til frelse. I motsetning til hos Augustin hvor mennesket er skapt perfekt, men selv velger fallet bort fra Gud, er mennesket hos Irenaeus mangelfullt, men streber mot det perfekte (Svendsen, 2004). Poeten John Keats beskrev verden som «The Vale of Soul-Making», og all verdens tragedie kan da også sees på som en nådegave fra Gud, fordi den er med på å bygge den karakteren vi trenger for å være verdige evig frelse. Som et vrengebilde av ordspråket «hardt arbeide adler mannen», er lidelsen rettferdig, og rettferdiggjør også seg selv gjennom i siste instans å bringe mennesket frelse.

Helhetsteodicéens utgangspunkt er at alt vi betrakter som ondt egentlig er av det gode, dersom vi ser det hele og fulle omfanget av det. Platon var den første som forfektet denne ideen, mens Augustin videreførte og satte den i system (Svendsen, 2004). Fordi helheten i en verden skapt av Gud nødvendigvis er god, må også delene være det, selv om de ikke fremstår slik for mennesket. Helhetsteodicéen bærer til dels også i seg de andre teodicéene i det at den mener lidelsen er en rettferdig straff, og et middel for å gjøre mennesket bedre. Som grunnpremiss i helhetsteodicéen ligger forestillingen om at denne verdenen er den beste Gud kunne ha skapt. Den er ikke perfekt - det kan kun Gud være - men den er allikevel den beste av alle verdener Gud kunne ha skapt. Følgelig ville en verden som skilte seg fra denne, om enn bare litt, være en mindre god verden enn den vi allerede lever i. Et nødvendig resultat av denne resonnementsrekken vil være at også en verden med mindre ondskap enn vår vil være mindre god, simpelthen fordi den skiller seg fra den beste verdenen - som er den verdenen Gud allerede har skapt, og som vi lever i. Alt som virker ondt, er i virkeligheten godt, mener Boethius, siden også det onde følger en lovmessighet innstiftet av Gud (Svendsen, 2004). Hadde mennesket hatt erkjennelsesevnen til å gripe verden som helhet ville dette også stått klart for oss.

Selv om man kan argumentere for at teodicéene har utspilt sin rolle annet enn i teologien, kaster de fremdeles lange skygger, og vi kan se spor av deres argumenter, og tankeprosessene bak dem, også i moderne tanker rundt ondskapsproblematikken. Enklest å spore av disse er nok viljefrihetsteodicéen, men også resonnementet bak helhetsteodicéen og den ireneiske teodicéen er det mulig å finne igjen i moderne tanker om temaet. Den frie viljes rolle i ondskapen, slik den forfektes av viljefrihetsteodicéen, gjennomsyrrer slik jeg ser det på mange måter vestlig tankegang, der individet sees på som sentrum for sine handlinger, og som sådan også skal holdes ansvarlig for disse. Det oppstår allikevel en slagside i forhold til moderne psykologisk tenkning, der også situasjonen og det samspillet som eksisterer mellom et individ og dets omgivelser tillegges tyngde - ikke bare mennesket og dets valg isolert. Samtidig har heller ikke helhetsteodicéen og den ireneiske

teodicé vært helt uten gjennomslagskraft, og spesielt helhetstankegangen der det onde *egentlig* er av det gode om man ser på det med uhildet blikk, finner vi igjen, som jeg vil vise, som begrunnelse for politisk motiverte overgrep og idealistisk ondskap. Mennesker som kjemper for en sak, og mener den er av det gode, men som de alle fleste vil si tar i bruk onde midler for å oppnå den.

Ondskapstypologier

Om man skal forsøke å forstå prosessene bak onde handlinger og overgrep, er teodicéen på mange måter et forståelsesmessig blindspor. Likevel er den viktig fordi den gir oss et innblikk i hvordan mennesker før oss har tenkt om ondskaper som fenomen og som konsept. Den gir et fundament for videre forståelse og tenkning rundt begrepet ondskap, selv om Guds rolle på tiltalebenken, slik jeg ser det, i moderne tid har blitt byttet ut med mennesket og situasjonen. For det onde bør absolutt betraktes som menneskelig, som et moralsk onde, all den tid det er mennesker, individer, som begår udådene. Spørsmålet er ikke lenger, som Lars Svendsen skriver, «quid est malum?» - hva er det onde? - men «unde malum faciamus?» - hvorfor gjør vi det? (Svendsen, 2004, s. 73). Svendsen skiller mellom grovt sett fire typologier av det man kaller moralsk, eller menneskelig, ondskap. Disse er demonisk ondskap, instrumentell ondskap, idealistisk ondskap og den dumme, eller banale, ondskaper. Jeg vil under gi et kort resymé av disse, da av samme grunn som jeg gikk igjennom teodicéene - de kan gi en samlende og katalyserende effekt for muligheten til å trekke linjer og se sammenhenger mellom de forskjellige omstendighetene for onde handlinger. På enkelte områder kan de forskjellige typologiene gli noe over i hverandre. Jeg vil også komme tilbake til typologiene i diskusjoner senere i oppgaven.

Den demoniske ondskaper, eller diabolismen, hadde sitt utspring i hekseforfølgelsene på 1600-tallet og kjennetegnes av et ønske om å gjøre ondt simpelthen *fordi* det er ondt (Amadou, 19/9-11, IDE2051). Handlingen finner altså sted for sin egen skyld og ikke som et middel for å oppnå noe, eller som et ledd i en kjede mot et større gode. Det er den demoniske ondskaper som ofte blir fremstilt i film og litteratur hvor individet blir besatt av en demonisk makt, og dermed personifiserer ondskaper. Ofte eksisterer det en voldsom diskrepans mellom hvordan gjerningsperson og offer opplever en hendelse, og det er i denne forskjellen ideen om den demoniske ondskaper gjerne finner feste. Dersom vi ikke kjenner beveggrunnen bak en skadelig handling, og den for oss fremstår som umotivert, er det lettere å tenke seg at den har rot i ondskap, enn i en innviklet motivasjonsprosess hos gjerningspersonen. En slik diskrepans kan vi òg se i lys av attribusjonsteori der den fundamentale attribusjonsfeilen tilsier at vi i for stor grad attribuerer til trekk ved personen, heller enn situasjonen (Hogg & Vaughan, 2005). Ensidigheten i den demoniske

ondskapen er derfor på mange måter et vrengebilde av hvordan jeg vil forsøke å forstå ondskapen, samt de omstendighetene som skaper den.

Den instrumentelle ondskapen handler utelukkende om midler, og handlingen i seg selv mangler da egenverdi. Aktøren gjør det onde, vel vitende om at det er ondt, for å oppnå noe annet. Selv om midlene som blir brukt er onde, kan målet de benyttes for å oppnå være godt (Svendsen, 2004).

Den idealistiske ondskapen kan vi se i lys av helhetsteodicéen, og beskrives av at aktøren handler under en overbevisning om at det han gjør er godt. «Ondet trives aldri bedre enn når det står et ideal foran det» skriver Karl Krauss (Svendsen, 2004, s.82), og denne opplevelsen av at man gjør noe godt, at man har den *moralske* retten på sin side, ligger til grunn hos aktøren i en rekke av de mest brutale overgrepene verden har i sett i moderne tid. Idealistisk ondskap er også tett knyttet sammen med to av de underliggende strømningene jeg ønsker å peke på i denne oppgaven. Først og fremst drivet i oss mot å *legitimere* våre egne handlinger, og videre det å gjøre dette gjennom å redusere ofrene til noe mindre enn det de egentlig er, ved å gjøre de til størrelsen «*De Andre*». Når vi reduserer ofre på denne måten er det lettere å overbevise oss selv om at de handlingene vi utfører, dersom man ser på det overordnede, egentlig er av det gode. Slik man frikjente Gud i helhetsteodicéen, frikjenner vi altså oss selv nå ved å fokusere blindt på det såkalt idealistiske i våre handlinger. En slik aktør vil kunne tilkjenne at enkelte av handlingene er beklagelige, som Anders Behring Breivik da han uttalte at handlingene hans på Utøya var «grusomme, men nødvendige», men de vil allikevel i aktørens øyne alltid være rettferdiggjort av det høyere godet de er et ledd mot å oppnå (Aftenposten, 23/7-11).

Den dumme ondskapen karakteriseres i stor grad av en tankeløshet hos aktøren, og er beslektet med Hanna Arendts begrepsdiskusjon rundt det ondes banalitet. Aktøren handler uten å tenke tilstrekkelig igjennom det han gjør, eller dveler ved konsekvensene det måtte få. Den dumme ondskapen skiller seg på denne måten fra for eksempel den idealistiske, der aktøren i stor grad tenker over det han gjør, men tenker feil (Svendsen, 2004). Det dumme i ondskapen, som er et fravær av refleksjon over egne handlinger og følgene disse kan få, kan for eksempel oppstå gjennom rutinisering av handling, og er som sådan beslektet med det tredje underliggende dreiemomentet jeg vil fokusere på i oppgaven, *automatiseringen* av våre tanker og handlinger, og hvor raskt en endret situasjon blir den nye normen.

Svendsens ondskapstypologier kan ikke sies å ha utspilt sin rolle i samme grad som teodicéene. Samtidig er de dannet med filosofien som utgangspunkt, og befinner seg da på siden av denne oppgavens fokuspunkt. To av typologiene peker allikevel på viktige hovedstrømninger

innenfor temaet som jeg vil berøre i oppgaven, den idealistiske og den dumme ondskaben.

Andrew Delbanco hevder i sin bok «The Death of Satan» at det eksisterer et voldsom gap mellom våre erfaringer av det onde, og de intellektuelle redskapene vi har til å forstå det. Som et resultat av dette forsvinner ondskaben ofte fra vår bevissthet og ut i bakgrunnen, den går opp i kulturens grunnstøy. Vi mangler et klart fokuspunkt for det vi oppfatter som ondskap, et fokuspunkt man i middelaldersk tid hadde i Satan, men som nå er forsvunnet (Delbanco, 1996). Uten et slikt fokuspunkt blir det vanskelig å enes om hva det onde *er*, og vi blir tvunget til å snakke om *det* onde, uten å ha noen *den* onde å rette fokus mot. Denne endringen vil kanskje bli enda tydeligere nå, med det jeg opplever som et stadig økende relativistisk syn på holdninger og verdier i samfunnsvitenskapen. Et onde er ikke nødvendigvis av det onde, men må sees i lys av situasjonen som brakte det frem.

Jean Baudrillard fremholder noe av det samme, at ondskaben ikke lenger er lokalisert ett bestemt sted i vår bevissthet, men istedet eksisterer overalt. Det onde har blitt desentrert, det eksisterer ikke lenger samlet i ett bilde, i én makt, men er spredt ut overalt. Fordi det finnes overalt har vi mistet språket til å snakke om det (Baudrillard, 1993). Det onde blir en del av kulturens og verdens bakgrunnsstøy, allestednærværende og ikke tilstede på samme tid, og Baudrillard mener ondskaben må få sin renessanse som størrelse. Men hvordan skal vi gi den det? For en vitenskapelig verden er ikke ondskaben rasjonell nok, og jeg vil også argumentere for at vi står i fare for å miste den mellom fingrene igjen om vi reduserer den til en årsakssammenheng eller et sett med omstendigheter. Ondskap opptrer gjerne i form av idealisme, et uttalt mål om en bedre verden, eller i tanketomhet, i mangelen på refleksjon, i *automatiske* tanker. Det er derfor desto mer nødvendig å avdekke de psykologiske prosessene som ligger bak den, og som gir den grobunn i mennesket.

Abu Ghraib

I oktober 2002 åpnet Abu Ghraib-fengselet portene på Saddam Husseins befaling, som en «tak» til befolkningen som hadde gjenvalgt ham, og sikret ham ett hundre prosents flertall. Alle fengselets innsatte, så mange som femten tusen, ble sluppet løs. Abu Ghraib hadde vært det største fengselet i Irak, et brutalt symbol på Saddams makt og grusomhet, og for de innsatte var stedet ensbetydende med helvete på jord. Blant resten av befolkningen hadde fengselet heller ikke et godt rykte. Det var hver onsdag og søndag åsted for Saddams massehenrettelser, hadde tidligere fungert som sinnssykehus og, etter ryktene, også som forsøkslab for regimets biologiske og kjemiske krigføringsprogram (Zimbardo, 2007).

Etter den dagen ble fengselet stående forlatt, halvveis revet i stykker, halvveis ramponert av tidligere innsatte og av familiene som kom fangene i møte den dagen Saddam åpnet portene. Det var ikke før etter at USA hadde invadert Irak og var i beit for et sted å plassere den stadig økende strømmen av krigsfanger og andre arresterte, at Abu Ghraib igjen skulle bli benyttet som fengsel og forsøkt satt i stand (Gourevitch & Morris, 2008). Det nyrestaurerte fengselet bar preg av hastverksarbeid på grunn av knappe ressurser og manglende klareringer fra høyere hold. Få av cellene var blitt satt ordentlig i stand, toaletter var det nærmest ingen av og de sanitære forholdene for øvrig var kummerlige. Abu Ghraib lå, i motsetning til de fleste fengsler i USA, i umiddelbar nærhet til bebyggelse rundt, og fra denne bebyggelsen var fengselet til alle døgnets tider under angrep fra snikskyttere, granater og hva annet motstandsbevegelsen kunne få tak i (Zimbardo, 2007). Det var også langt færre fangevoktere enn hva som var forsvarlig i forhold til antallet fanger, og flere av disse var irakiske frivillige uten trening i arbeidet de var satt til å utføre. Flere av de irakiske frivillige var dessuten involvert i motstandsgrupper og hjalp til ved å smugle våpen og informasjon inn til fangene. De bidro dermed til å forverre det allerede farlige og ustabile miljøet i fengselet.

Fordi man ikke hadde rukket å sette istand nok celler ble de aller fleste innsatte holdt ute i fengselets forgård, hvor både de og vokterne til stadighet ble rammet av motstandsbevegelsens angrep utenifra. Fordi man sjelden hadde noe klart utsyn til angriperne, i og med at man måtte holde seg innenfor fengselets murer, hadde man heller verken lov eller særlig mulighet til å etablere noe motangrep, og man måtte derfor passivt forholde seg til bombardementet. De stadige angrepene, frykten for et opprør blant fangene, de usanitære forholdene samt de giftige dyrene og insektene som til enhver tid befant seg inne på fengselsområdet, gjorde Abu Ghraib til en situasjon preget av ekstremt og vedvarende stress (Gourevitch & Morris, 2008).

Det var hit de amerikanske soldatene i det 372. militærpolitikompani ble sendt, og det var på grunn av handlingene sine her at elleve av dem senere ble stilt for krigsrett og dømt. Før de ble sendt til Abu Ghraib, før det hele startet, hadde de tjenestegjort i Al-Hilla, nært sagt som en fredsbevarende styrke. De befant seg langt fra kamp-områdene og benyttet i stedet tiden til å gjøre seg til venns med de lokale og trene opp enkelte av disse til å bli lokale politimenn. Kontrastene var altså store til Abu Ghraib, hvor de fra starten av ble satt til å jobbe på fløy 1A, stedet der fangene med antatt tilknytning til motstandsbevegelsen eller terroristceller satt, og hvor mesteparten av forhørene ble gjennomført.

Bortsett fra én, Chip Frederick, hadde ingen av soldatene noen trening som fangevoktere, og de ble heller ikke gitt opplæring (Zimbardo, 2007). De ble ikke fulgt opp av overordnede i

nevneverdig grad, og det eksisterte heller ingen klar rangordning i fengselet. Ei heller ble de nyankomne gitt klare instruksjoner på hva slags arbeid de var forventet å skulle utføre, annet enn å sørge for ro og orden i fengselet, samt bistå agenter i å skaffe til veie informasjon fra de innsatte. Agentene de skulle bistå kom og gikk som de ville, og opptrådte gjerne i sivil. De bar ikke navneskilt eller andre rang-indikatorer som kunne avsløre hvilken stilling de hadde eller hvilket byrå de jobbet for, men soldatene ble fortalt at hva avhørene angikk hadde de absolutt myndighet. Skiftene i fengselet var gjerne lange, så lange at den korte tiden mellom dem gjerne ble tilbragt i tomme forhørsceller inne på området. Dette var i strid med reguleringer, men det armerte overbygget gav vaktene et kjærkomment avbrudd fra den konstante trusselen fra luftangrep ute i forgården, og de fikk samtidig anledning til å være blant venner og kjente den korte tiden de var av vakt. Brorparten av fangene luktet av ekskrementer og møkk, og dette i kombinasjon med den begredelige tilstanden på det sanitære tilbudet gjorde at fengselsområdet til enhver tid var fylt av en veldig stank (Gourevitch & Morris, 2008).

Etter hvert som USAs situasjon i Irak forverret seg, ble flere og flere personer arrestert, ofte hele familier, på bakgrunn av mistanke om terrorist- eller motstandstilknytninger. Abu Ghraib, som allerede var fylt til randen, ble tvunget til å motta enda flere fanger. Ofte var disse også såkalte høyrisikofanger som skulle til fløy 1A. Flere ganger gikk behandlingen av fangene utenpå det som var lovlig eller reglementert, men soldatene fortalte seg selv at arbeidet slik det ble utført var den eneste mulige løsningen, og de lot målet hellige midlene. Forhørene kunne bli brutale, men var samtidig ansett som nødvendige. Som en av de anonyme etterretningsbetjentene, «Big Steve», pleide å fortelle soldatene når en bombe gikk av i området: «See, that's another American losing their life out there. And unless you help us get this information, their blood is on your hands as well» (Gourevitch & Morris, 2008, s. 221). Enten stod man på rett side, eller så stod man på gal side. Skillet mellom de to var absolutt.

Abu Ghraib som kasus inkorporerer slik jeg ser det flere sentrale elementer ved hvordan kulturelle, sosiale og individuelle prosesser sammen skaper en situasjon der vi lar oss forlede til å begå handlinger som skader andre. Situasjonen i seg selv var ekstrem, gruppedynamikken i fengselet likeså, og de kummerlige forholdene fangene var tvunget til å leve under bidro til å dehumanisere dem i soldatenes øyne. Alle de tre sentrale tendensene jeg ser på som underliggende ved menneskelig ondskap var tilstede i Abu Ghraib: dannelsen av størrelsen «*De Andre*» gjennom dehumaniseringen av fangene, *legitimeringen* gjennom de politiske forholdene i USA før invasjonen og *automatiseringen* gjennom de ekstreme forholdene. Abu Ghraib har slik jeg ser det ikke en enestående historisk posisjon, men som kasus for å forstå hvordan kultur, politikk,

gruppedynamikk, situasjonelle føringar og individuelle trekk går saman om å skape en atmosfære som fasiliterer det mange ser på som menneskelig ondskap, står det i særstilling.

Tendenser på individ-nivå

Historisk sett har vi satt individet i sentrum når det har kommet til årsaken bak onde handlinger. Spesielt med heksebrenningene på 1600-tallet fikk idéen om den demoniske ondskapen fotfeste i folks bevissthet, men også før dette har vi holdt individet personlig ansvarlig for sine handlinger. Mye av dette er nært forbundet med vår idé, spesielt i vesten, om mennesket som et autonomt individ med egen, fri vilje. Med fri vilje kommer frie valg, og med frie valg følger et ansvar for de handlingene man gjør og valgene man tar, en tankegang vi også ser gjenspeilet i den overnevnte viljefrihetsteodicéen. Å knytte det onde til individet gjorde også ondskapen enklere å forholde seg til for folk flest. Det ga ondskapen en størrelse, en entitet, og det eksisterte samtidig en trygghet i å plassere ondskapen i utskuddene, utenfor det normale og hverdagslige.

Gjennom Stanley Milgrams lydighetsstudie på begynnelsen av 60-tallet kom det virkelige faglige paradigmeskiftet i hvordan vi tenker om individet, opp mot de føringene situasjonen legger på hvordan vi handler. Individet bærer ikke lenger tyngden av alt ansvaret alene, men det er fremdeles viktig å diskutere tendenser og prosesser på individnivå, samt i hvilken grad disse er med på å bidra til situasjoner der brutale handlinger finner sted. Samtidig vil det, slik jeg ser det, være fruktbart å skille mellom typer trekk på individnivå, eksempelvis et skille mellom generelle og spesielle trekk, der generelle trekk er de mer adaptive trekkene vi finner i alle individer, mens de spesielle er de hvert enkelt individ varierer over, og vi på denne måten skiller oss fra hverandre på. Jeg vil først gå igjennom de generelle individuelle trekkene, da først og fremst trekk det kan argumenteres for at har gitt oss et adaptivt fortrinn, siden disse gjennom dette må kunne sies å være fellesmenneskelige i sin forekomst. Jeg vil så gå igjennom de spesielle individuelle trekkene, tendenser på individ-nivå som ikke deles av alle, men som man i varierende grad finner i enkeltindivider.

Generelle individuelle trekk

Gjennom vår lange levetid på jorden har vi gjennomgått en rekke endringer. Disse har, om vi legger evolusjonsteori til grunn, kommet som et resultat av gjentagende utfordringer, og endringene gjort for å møte dem kan derfor sies å være adaptive. De gir et fortrinn i møte med utfordringer, hvilket igjen gjør det enklere å overleve, og jo større sjansen er for å overleve, jo større er sjansen for å kunne sende sine gener videre og sikre artens overlevelse. Slik sett er mange av trekkene ved oss som mennesker utformet gjennom årtusener med tilpasning, og det mål for øyet å skape et så

overlevelsesrettet individ som mulig (Buss, 2004). Det som gir en uheldig konsekvens av dette, er at godt over 99 % av den tiden vi som mennesker har tilbragt her på jorden har vært som jegere og sankere i små, nomadiske grupper (Waller, 2007). Naturlig seleksjon er en langsom prosess, ytterligere forlenget av menneskets relativt lange livsløp, og de adaptive endringene den fører med seg vil derfor kreve flerfoldige tusen år før de fører til noen bestemte endringer i samfunnet. Dette igjen betyr at så å si alle våre adaptive trekk er tilpasset et nå utdatert liv som nomader, og ikke det urbane, moderne livet de fleste lever. «Our modern skulls house a stone age mind», som James Waller skriver (2007, s. 153). Kanskje kan man argumentere for at vi har utviklet oss for raskt for vårt eget beste, når man ser på den hverdagen vi nå lever i, i lys av den hverdagen vi *egentlig* er best tilpasset.

Gruppetendens.

Noe som imidlertid ikke har forandret seg over dette tidsspennet, er at vi hele tiden har vært sosiale vesener. Vi har samlet oss i grupper, og grunnene til dette er mange. Å være samlet i grupper forsikrer at man har flere å fordele arbeidsoppgaver, som matsanking og barnepass, i mellom, det gjør det lettere å forsvare seg mot angrep utenifra og det gir trøst og trygghet til medlemmene av gruppen (Waller, 2007).

Man kan likevel argumentere for at også denne medaljen har en bakside, at menneskets hang til gruppedannelser, samtidig som det bidrar til trygghet, har mindre velkomne følger. Som en nødvendig konsekvens av gruppedannelser følger identifikasjoner, samt entitetene inngruppe og utgruppe, og forholdet mellom disse (Chryssochoou, 2006). Inngruppen, som er gruppen vi tilhører, vil være en kilde til trygghet og positivitet, mens utgruppen, i et jeger-sanker samfunn så vel som nå, gjerne representerer en trussel eller noe ukjent. Altså er forestillingen om utgruppen et potensielt arnested for fordommer og negative tanker. En atferdspsykologisk undersøkelse ved Yale i 2011, ledet av Neha Mahajan, viste hvordan rhesusapen møter andre individer med den samme skepsisen som man ser hos mennesker (Mahajan, 2011). Det undersøkelsen oppsiktsvekkende nok også syntes å vise, var at apene forbandt positive ting - frukt - med aper fra samme gruppe, mens de forbandt negative ting - edderkopper - med aper fra andre, fremmede grupper. De viste altså fordommer i negativ retning mot aper som for dem var ukjente.

Fra Mahajans undersøkelse kan vi da ta med oss følgende betraktning: vår tendens til å favorisere inngruppe-medlemmer, og tilsvarende vise skepsis mot medlemmer av en utgruppe, stammer fra da mennesker og rhesusaper sprang ut fra samme felles forfader (Mahajan, 2011). Altså er det en ifølge Mahajan nedarvet egenskap som er minst 25 millioner år gammel, og en egenskap som med all sannsynlighet kan sies å være adaptiv. Videre illustrerer undersøkelsen at den fleksible

atferden i gruppetilhørighetsforhold er en nedarvet mekanisme, den også, og at gruppeforholdene mennesker imellom dermed kan sies å være både flyktige og preget av en iboende skepsis mot det ukjente.

James Waller (2007) diskuterer i sin bok «Becoming Evil» det samme, at vi som mennesker har en iboende trang til å dele oss selv og andre inn i grupper, og at denne tendensen gjerne er forbundet med to andre prosesser, nemlig etnosentrisme og xenofobi. Som rhesusapene, vil også vi mennesker føle en grunnleggende skepsis til fremmede, altså utgruppen, samtidig som vi vil føle det motsatte til medlemmer av inngruppen. Denne grunnleggende skepsisen er for så vidt harmløs i seg selv, men bærer likevel i seg kimen til en mye mer ødeleggende tendens, evnen til å danne størrelsen «*De Andre*». Hvordan vi danner oss forestillingen av en utgruppe som «*Den Andre*» er noe jeg legger til grunn for min forståelse av ondskap i denne oppgaven, og én av de prosessene jeg mener må sees som en underliggende strømning i mange av de mest brutale overgrepene vi har vært vitne til gjennom historien. Idet vi reduserer utgruppen til «*De Andre*» tar vi også fra dem de menneskelige parametrene vi normalt bedømmer hverandre etter, og vi gjør på denne måten utgruppen til noe mindre enn seg selv, noe mindre enn det menneskelige (Waller, 2007). Slik blir de òg unndratt det moralske regelverket vi ellers forsøker å rette oss etter. Oss-dem tenkningen som følger vårt behov for å kategorisere hverandre i grupper, og den etnosentrismen og xenofobien vi finner i kjølvannet, er på mange måter første skritt på veien mot å redusere andre.

Et annet viktig aspekt ved denne tendensen til å kategorisere, er hvor lite som skal til før vi sorterer oss selv og andre etter slike tenkte kriterier og grupper. Selv om det i vår fortid som jegere og sankere lå mer avgjørende kriterier til grunn for vår inndeling i grupper, skal det ikke spesielt sterke føringer til før vi fremdeles gjør det samme. Vi deler oss selv og andre inn i grupper basert på selv de minste antagelser om likhet og ulikhet, slik Henri Tajfel illustrerte gjennom sitt «Minimal Group Paradigm»-eksperiment på 70-tallet (Tajfel, 1971). Det Tajfel fant var at gitt en helt arbitrær inndeling, i dette tilfellet om man foretrakk malerier av Paul Klee eller Vasilij Kandinskij, opptrådte en gruppe barn klart diskriminerende mot hverandre, i den forstand at de forfordelte den gruppen de selv ikke tilhørte, også når dette gikk ut over egen gruppes potensielle vinning.

Minimal group-eksperimentet tilsier altså at det skal lite til før dette kategoriseringsbehovet i oss slår ut, med de følgene det gir. Om vi setter det hele i sammenheng illustrerer disse mekanismene hvordan vår iboende trang til å kategorisere oss selv og andre, sammen med et behov for å fylle også de tomme kategoriene med mening gjennom reifikasjon og essensialisering, skaper et potensiale i mennesket for å dømme andre, samt opptre diskriminerende, kun på bakgrunn av opplevde skiller mellom individer. Dette synes dessuten som en generell tendens i mennesket. Vi

kan videre tenke oss at i hvilken grad denne tendensen manifesterer seg vil variere fra kultur til kultur, og eksempelvis at en monolittisk kultur vil skille seg fra en pluralistisk. «[...] that certain societies create, or contribute to, what might be called a 'generic' outgroup attitude», som Tajfel skriver (Tajfel, 1971, s. 151).

Lydighetspotensial.

Et annet generelt trekk ved oss som individer vi kan anta at har et adaptivt grunnlag, er vårt potensial for lydighet. Som Stanley Milgrams lydighetseksperiment var tidlig ute med å gjøre oss klar over, eksisterer det i oss som mennesker et voldsomt potensiale for å følge ordre, til å utvise lydighet. Gitt føringer fra en autoritær figur, eller én eller flere instanser vi oppfatter som legitime, er vi potensielt i stand til å skade eller drepe andre individer. Dette er tilfellet også når det er grunn til å anta at handlingen er noe vi ikke ville gjort, dersom situasjonen ikke la tilsvarende føringer (Milgram, 2009). Milgram selv nevner tanken om at dette er noe som ligger i oss fra naturens side. At det ikke kun dreier seg om et instinkt i oss som vekkes av situasjonen, men heller at «we are born with a potential for obedience, which then interacts with the influence of society to produce the obedient man» (Milgram, 2009, s. 125). Han foreslår altså at på lik linje med språk eksisterer lydighet som potensiale i oss fra fødselen av, men at det også ikke vil realisere seg selv. Slik vi trenger en viss sosial interaksjon med verden rundt oss, og menneskene i den, for å kunne utvikle et språk, beror lydighet på et visst behov for interaksjon før den kan manifestere seg som trekk. Dermed vil også graden av lydighet kunne variere mellom individer og mellom kulturer.

For å begrunne lydighet som utviklet av en adaptiv prosess, kan vi tenke oss hvordan vi som mennesker var organiserte i grupper i vår fortid som jegere og sankere. Fordi vi i disse gruppene var avhengige av et visst samspill mellom medlemmene om vi skulle få utrettet ting, eksisterte det et stort fortrinn i det å kunne organisere seg. Ved å fordele arbeidet og sette forskjellige individer til å utføre forskjellige oppgaver, skaffet vi oss en rekke fortrinn, «division of labour» som det senere er mest kjent som. Milgram forestiller seg lydigheten som limet som holder disse gruppene sammen, som sørger for struktur og smidighet. Uten en viss grad av lydighet og evne til å følge ordre, ville arbeidsdelingen og strukturen i gruppene smuldret hen, og vi ville sittet igjen med en uorganisert gruppe uten de konkurransefortrinnene vi var avhengige av for å overleve hverdagen. Vi kan derfor se for oss at dette potensialet for lydighet som Milgram foreslår vil ha vokst frem som en adaptiv nødvendighet, da arbeidsdeling og en strukturert gruppe etter hvert gav flere og flere fortrinn i forhold til en gruppe som var uorganisert.

Legger vi en slik tankegang til grunn, finnes det et potensiale for lydighet i oss som mennesker generelt. Det vil da i tråd med dette være nærliggende å tro at situasjoner som Abu

Ghraib, samt tilsvarende stressende og ekstreme omgivelser, kan oppfylle den typen krav Milgram så for seg, og at lydighet etter hvert vil vokse frem som et grunnleggende trekk. Den amerikanske hæren, og ethvert militære i grunn, er i stor grad tuftet på en grunnleggende idé om absolutt lydighet. Makthierarkiet er allestedsnærværende og legger dermed grunnlaget for all form for kommunikasjon i systemet. På mange måter vil vi når vi verver oss inngå den type metakontrakt Milgram (2009) viser til. Man samtykker implisitt med makthierarkiet som eksisterer - et makthierarki som forventer og belønner lydighet. Slik eksperimentator var den ubestridte autoriteten i Milgrams eksperiment, er en person med høyere rang en ubestridt autoritet i militæret. Får man ordre fra en høyere offiser, adlyder man. I motsatt tilfelle risikerer man strafferettslig forfølgning, og i verste fall dødsstraff.

Et slikt grunnpremiss gir altså god grunn til å anta at lydigheten i Abu Ghraib også var krevd å være absolutt. En situasjon som Abu Ghraib vil slik jeg ser det ikke bare borge for absolutt lydighet slik hæren krever det, men også lydighet som en konsekvens av den brorskapsfølelsen som vokste frem mellom de som var stasjonert der. Som jeg tidligere var inne på var det i realiteten kun to sider man kunne tilhøre som amerikansk militære i Abu Ghraib, «oss» eller «dem». Å ikke vise lydighet, å ikke følge ordre, kunne utsette de du var stasjonert med for fare. Både fordi det direkte kunne føre til farlige situasjoner i fengselet, og fordi det å ikke handle som de andre indirekte kommuniserte at du ikke var en del av den samme gruppen. Derfor tok det også såpass lang tid før opplysninger om det som fant sted i Abu Ghraib slapp ut. Som Jeremy Sivits, stasjonert på Tier 1A sa: «I wanted to say something to somebody, but I promised them that I wouldn't. Because, like my dad told me, if you couldn't trust somebody for something small, how do you know when the stuff really hits the fan that you can trust somebody?» (Gourevitch & Morris, 2008, s.198). Grunnlaget for en absolutt lydighet i Abu Ghraib ble altså lagt av det indoktrinerte rangforholdet i hæren, men også av det mer emosjonelle båndet soldatene i mellom. De følte at å snu ryggen til en ordre potensielt var å snu ryggen til hverandre. Situasjonen i Abu Ghraib var ekstrem, og det samme var båndene soldatene stasjonert der imellom, hvilket gav utslag både i hvordan de håndterte ordre, samt hvordan de forholdt seg til hverandre.

Det finnes flere egenskaper grad av lydighet kan sies å ha sammenheng med. Blant annet korrelerer den negativt med grad av utdanning og positivt med plassering på F-skalaen (Kressel, 2002). Ser man på hvem som verver seg, eller er positivt innstilt til å verve seg, til den amerikanske hæren de siste årene, er det i større grad lavere eller ikke-utdannet ungdom fra fattigere kår som er representert enn høyere utdannede (Adamshick, 2005). Selv om hæren tilbyr noe videre utdanning, vil en slik skjevhet likevel legge grunnlaget for et militære der spesielt førstegangssoldatene er

lavere utdannet enn gjennomsnittet i USA. Setter man dette i sammenheng med en negativ korrelasjon mellom utdannelse og grad av lydighet får man en gruppe som både gjennom en metakontrakt til militæret, og sine individuelle trekk i større grad enn andre har potensial til å utvise lydighet. Dette igjen bidrar til situasjoner som Abu Ghraib, der lojaliteten i utstrakt grad var blind, og lydighet hindret soldatene både i å si ifra om urett, og i å motsette seg ordre.

Aggresjon.

Aggresjon er et tredje generelt trekk ved mennesket som jeg vil argumentere for at er adaptivt. Ved siden av å være et eget individuelt trekk vi kan variere over fra person til person, har evnen til aggresjon, slik jeg ser det, også en adaptiv rolle i det at den gjør oss kamp- og motstandsdyktige. En slik evne vil ha vært med på å sikre vår overlevelse gjennom å gjøre oss i stand til å forsvare stammen vi tilhørte og familien vår mot truende krefter, slik man ser for eksempel dyreforeldre reagere med aggresjon om noe truer avkommet deres. Vi kan altså sies å være tjent med et visst potensiale for aggresjon, men den samme aggresjonen er også potensielt en voldsom trussel for mellommenneskelig samhandling.

Aggresjon er kilden til mye ødeleggelse og lidelse i verden, og i krig eller andre ekstreme situasjoner får aggresjon utløp på en måte som er spesielt skadelig for de den rammer. Richard Tremblay (2004) har funnet at mennesket i størst grad viser manifestert aggresjon som toåring, selv om dette er et faktum som blir noe overskygget av de små følgene denne aggresjonen får sammenlignet med voksnes utbrudd. Frekvensen av fysisk aggresjon synker så etter hvert som barna blir eldre, og er lavere ved utgang av barneskolen enn da barna ble innrullert (Tremblay, 2008). Tremblay mener dette taler for at det er mindre sannsynlig at aggresjon er lært, for eksempel gjennom modellering, enn vi tidligere har antatt. Dette siden det da ville vært grunn til å anta at graden av fysisk aggresjon ville steget gjennom barneskolen, heller enn å synke, etter hvert som barna ble utsatt for flere modeller og potensielle kilder de kunne lære å være aggressive fra (Tremblay, 2004). Han mener at vi istedet for å lære oss aggresjon, slik det har vært foreslått tidligere, lærer oss å regulere og begrense en allerede iboende aggressiv tendens, eller å uttrykke denne på sosialt aksepterte måter, etter hvert som vi vokser opp.

Dette er en tanke også Albert Bandura har vært inne på. Bandura mener riktignok at aggresjon i stor grad kommer fra sosial læring, samt forsterkning av oppførsel, og er dermed ikke av samme oppfatning som Tremblay når det kommer til aggresjonens opprinnelse, men han er samtidig av den samme oppfatningen at vi lærer oss å regulere og kontrollere aggressive impulser, og har laget en modell som oppsummerer dette (Bandura, Underwood, Fromson, 1975). I denne er det spesielt ett undersegment jeg anser som relevant å trekke frem, nemlig «neutralization of self-

punishment». En slik prosess er, slik jeg ser det, nært beslektet med den ene understrømningen jeg innledningsvis nevnte, nemlig det å *legitimere* egne handlinger. Dette igjen er tett forbundet med hvordan vi danner bildet av utgruppen som «*De Andre*», og derigjennom *legitimerer* handlinger rettet mot dem på en annen måte enn om vi hadde latt gruppen beholde sin menneskelighet. Blant punktene Bandura nevner er «moral justification», «euphemistic labeling», «diffusion of responsibility», «dehumanization of victims» og «attribution of blame to victims» de prosessene jeg ser på som mest sentrale for min oppgave, og jeg vil komme grundigere tilbake til disse punktene senere (Bandura, 1975, s. 254). Både Tremblay og Bandura, uavhengig av hvor de mener aggresjonen har sin opprinnelse, ser for seg at den er noe vi har lært å kontrollere, lært å legge bånd på gjennom sosial interaksjon og internalisering av normer. «[We] partly regulate their [our] actions by self-created consequences» skriver Bandura (1975, s. 254).

Bandura nevner videre mekanismer hvis funksjon er å bryte ned disse selv-regulerende prosessene, og som dermed bidrar til å *legitimere* handlinger som tidligere ville fremstått som moralsk uakseptable. «What was morally unacceptable becomes, through cognitive restructuring, a source of self-pride» (Bandura, 1975, s. 254). Den samme prosessen er én James Waller også adresserer, og refererer til som «self-justifying mental gymnastics» (Waller, 2007, s. 203). Begge deler faller, slik jeg ser det, inn under den idealistiske ondskapen, der gjerningene fremstår som riktige og etisk forsvarlige for gjerningspersonen, fordi det moralske navet på sett og vis har blitt forskjøvet. Dette skjer ofte gjennom de overnevnte mekanismene, og bidrar til en nøytralisering av den selvrettesettelsen sosial læring har innprentet i oss. Sammen bidrar disse til en *legitimering* av egne handlinger da de reduserer målet for handlingene våre til *noe annet* enn seg selv, noe mindre og dehumanisert.

Prosessene som legger til rette for dette er mange, og jeg vil i hovedsak gjennomgå disse under diskusjonen av trekkene ved den sosiale situasjonen. Jeg vil allikevel raskt nevne hedonistisk balansering som prosess nå. Enkelte generelle individuelle tendenser aktiveres først og fremst under bestemte betingelser, og et eksempel på dette er Ervin Staubs beskrivelse av hedonistisk balansering. Staub mener at under perioder med stress eller personlig lidelse opplever vi andres lidelse relativt til vårt eget ubehag - vi bedriver hedonistisk balansering (Staub, 1989). Fordi egen selvopprettholdelse alltid kommer i første rekke for oss selv, ser vi verden relativt til vår egen lidelse. Jo verre vi har det, jo mer skal til for at andres lidelse går inn på oss. Videre refererer Staub til Scott Peck, som mener vi regredierer under perioder med vedvarende stress eller ubehag, og blir mer primitive (Peck, 1983 i Staub, 1989). Slike lange perioder med stress beskrives gjerne også av at de vante, ytre rammene for en situasjon forsvinner, og dette i samspill med en indre regresjon vil

bidra til at de moralske rammene etter hvert brytes ned, og at aggresjon slik i større grad får spillerom. I Abu Ghraib hvor stressnivået var så høyt vil antageligvis også situasjonen ha begynt å tære på soldatene som var utplassert der, og bidratt til at de handlet som de gjorde.

Habituerings-effekt.

Et siste generelt trekk ved individet jeg vil trekke frem er det vi kan kalle en tilvennings- eller habituerings-effekt. Spesielt kan vi se denne i forbindelse med dreiemomentet jeg tidligere i oppgaven refererte til som en *automatiseringsprosess* i våre tanker og handlinger. Som konsekvens av habituerings-effekten vil vi etter gjentatte eksponeringer for stimuli som ligner hverandre, ikke lenger la oss merke like mye av det som den opprinnelige gangen. Vi venner oss altså til gjentakende stimuli etter hvert som de presenterer seg for oss flere ganger. Vi kan argumentere for at dette er adaptivt, både fordi vi finner tendensen igjen i så godt som alle arter, og fordi det gir mening intuitivt at det vil være et fortrinn å kunne sjalte ut lite viktige stimuli som stadig forekommer i en situasjon. Evnen til å kunne tilpasse seg nye miljøer uten å måtte registrere disse på nytt altfor ofte - å skape seg vaner - har opp gjennom tiden tjent et formål, og gjør det fremdeles i det at den lar oss filtrere ut unyttig informasjon samtidig som vi operer på gammel vane, ting vi vet og har dannet handlingsmønstre utifra.

Det er altså en nyttig funksjon, men blant ulempene er at en slik mekanisme i individet samtidig tillater at vi gjennom gradvis tilvenning også kan komme til å regne brutale handlinger som normale. Vi blir blaserte i og med at alle inntrykk skaper presedens for det neste. Sådan setter ethvert inntrykk et litt mindre merke i oss enn det forrige. Et begrep som kan belyse denne prosessen er såkalt «psychic numbing», at vi under perioder med store emosjonelle påkjenninger eller etter traumatiske opplevelser blir mer følelsesløse i hvordan vi forholder oss til verden (Staub, 1989). Uten at dette er direkte sammenlignbart med den type habituerings-effekt jeg snakker om, illustrerer den hvordan hendelser etter hvert som de repeteres gjør mindre inntrykk på oss, også - kanskje spesielt - om de gjør sterkt emosjonelt inntrykk. Dersom vi i tillegg tar med i beregningen den voldsomme påkjenningen stresset i en ekstrem situasjon inngir, og hvordan dette vil påvirke oss som individer, kan vi anta at dette i samspill med habitueringstendensen vil føre til en regresjon i vår omtanke for andre, og at andres lidelse som et resultat vil gjøre mindre inntrykk på oss.

Det kan òg tenkes at en slik tendens vil interagere med det Staub (1989) kaller hedonistisk balansering, og at disse sammen ytterligere forsterker responsen. Ser vi for oss at dette ikke bare gjelder hvordan vi perseptuelt håndterer visuelle eller auditive inntrykk, men også emosjonelle eller holdnings- og motivasjonsmessige, kan vi tenke oss at denne evnen til å habituere også er med på å bidra til at vi etter hvert som vi blir utsatt for stadig flere ekstreme inntrykk, ikke lenger lar disse gå

like dypt inn på oss. Vi blir grunnere, og, slik Lifton fremmer ideen om, psykisk numne. I Abu Ghraib vil stresset og påkjenningen av de kontinuerlige angrepene utenifra kunne ha bidratt til en slik endring i soldatene. Som en av soldatene, Javal Davis, uttalte: «The mind-set over there, I'd say, would be numb» (Gourevitch & Morris, 179). En nummenheten som kan ha fungert katalyserende for handlingene soldatene utførte.

Denne prosessen i individet vil også kunne bidra til å forklare hvorfor situasjoner ofte eskalerer som de gjør, hvordan handling skaper presedens og vi tillater stadig grovere overgrep dersom de kommer i forlengelsen av en tidligere handling. Staub (1989) diskuterer denne tendensen idet han snakker om det han kaller «the continuum of destruction». Hendelser begynner gjerne i det små, før de eskalerer og vokser seg større. Vi har enklere for å akseptere mindre hendelser, og disse fungerer på denne måten som et inngangspunkt. Etter hvert som hendelsene eskalerer er vi fanget av at vi allerede har godtatt situasjonen slik den begynte, og dette igjen skaper presedens for å akseptere videre handling. Siden situasjonen gjerne eskalerer langsomt, rekker vi å omstille oss, å desensitiviseres, før vi igjen godtar neste steg langs Staubs «continuum of destruction». «The change is usually achieved through a process of gradual desensitization in which distress and self-reproof are extinguished with repeated performances of aggressive acts» som Bandura skriver om hvordan vi forleder oss selv inn i stadig mer aggressive handlinger (Bandura 1975, s. 256). Habitueringstendensen er på denne måten deltagende i det å legge et grunnlag i oss som tillater situasjonelle prosesser, blant disse Staubs «continuum of destruction», og som lar disse eskalere gjennom å stadig heve terskelen for hva vi oppfatter som normalt.

Disse fire generelle tendensene på individnivå er, slik jeg ser det, trekk vi vil finne igjen i alle mennesker. De er adaptive av natur, og har som sådan bidratt til å sikre oss den posisjonen vi nå innehar i historien. Samtidig danner de plattform for et langt mer destruktivt potensiale i oss. Aggresjon, potensialet for lydighet og gruppetenkning, samt hvordan vi tilvenner oss endring bidrar sammen til å skape en kime til voldsomhet, og denne er øyensynlig tilstede i oss alle. På samme tid er ikke disse fire trekkene tilstrekkelige i seg selv, og for å kunne begynne å forstå kompleksiteten bak hvordan vi begår onde handlinger, er det nødvendig å gå igjennom hvordan de interagerer med trekk og tendenser på individ-, kultur- og situasjonsnivå.

Spesielle individuelle trekk

I tillegg til de mer generelle trekkene fundert i adaptasjon, eksisterer det også i oss en rekke mer personlige karakteristikker som er med på å påvirke hvordan vi oppfører oss i gitte situasjoner. Disse varierer på individnivå i mye større grad enn de brede, adaptive trekkene, men er like fullt definerende for hvordan vi handler.

Just World - troen på en rettferdig verden.

Et av disse trekkene er det psykologen Melvin Lerner (1978) beskrev i sin «Just World»-hypotese, og som senere har vist seg å være et trekk med betydelig individuell variasjon (Rubin & Peplau, 1975). Lerner fant i en undersøkelse at personer som fikk høre at en annen hadde vunnet penger i en loddtrekningskonkurranse, automatisk antok at denne hadde jobbet hardere enn personen som ikke vant, selv om trekningen var gjort tilfeldig. Selv når de spurte på forhånd klart foretrakk en av personene over den andre, endret ikke dette tendensen til å tillegge gevinst i trekningen en antagelse om bedre innsats fra vinneren (Lerner, 1978). Dette fikk Lerner til å formulere sin «Just World»-hypotese. Den sier at vi som individer har et behov for å oppleve den verden vi lever i som rettferdig, stabil og ordnet - et sted der vi får det vi fortjener og fortjener det vi får. I en stabil, ordnet verden er det langt enklere å legge planer og forholde seg til ting enn det er i en verden som er preget av kaos og tilfeldigheter, og vi trenger denne antagelsen om orden for å kunne motivere oss selv mot langsiktige mål. Var verden tilfeldig ville planene våre kunne veltes i det øyeblikket vi la dem, og en inneforståelse av dette ville ført til at livene våre ble snudd på hodet. Fordi dette behovet for å tro på en rettferdig verden er såpass sterkt, gir vi vanskelig slipp på det, og det bidrar i følge Lerner hypotese i stedet til å farge synet vårt på situasjoner der det som skjer *ikke* nødvendigvis har noen rettferdig grunn, men heller beror på tilfeldigheter.

Et annet motiv for en slik tankegang kan være at den virker beskyttende mot tanken om at vi selv en gang kan bli offer for tilfeldigheter. En rettferdig, ordnet verden gjør det ikke bare enklere å planlegge livet, den forsikrer oss også om at dersom vi oppfører oss riktig, vil ting gå bra. Om vi skulle ha tatt inn over oss den fullstendige konsekvensen av at mye av den uretten som blir begått ikke på noen måte er forankret i at folk får som de fortjener, ville vi opplevd verden som et utrygt og truende sted. Altså kan «Just World»-hypotesen sees på som motivert av et ønske om å tro at vi kontrollerer vår egen skjebne, og ikke ved tilfeldighet kan bli utsatt for ondsinnede handlinger (Staub, 1989). En videreføring av denne tanken blir da beklageligvis at de som faktisk *blir* utsatt for en ondsindig handling ofte tillegges skyld, at vi antar at mennesker til en viss grad er skyld i sin egen lidelse. «The belief that the world is a just place leads people to accept the suffering of others more easily, even of people they themselves harmed» (Staub, s.79).

Det å tillegge ofre skylden for overgrep de blir utsatt for er også ett av punktene Albert Bandura nevner i sin modell over aggresjon, under segmentet «neutralization of self-punishment» (Bandura, 1975). Det at vi oppfatter andre som om de har skyld i egen lidelse fritar oss videre fra det ansvaret og den omsorgen vi ville ha følt om vi opplevde personen som et tilfeldig offer, og bidrar på dette viset til prosessen som lar oss skape andre i bildet «*De Andre*». Ser vi individer som

til dels skyldige i egen lidelse, antar vi samtidig at denne skylden har en grunn. Denne oppfatningen preger vår opplevelse av retningsforholdet mellom offer og overgrep, og reduserer dermed offerets status i våre øyne. En slik tendens til å tillegge offeret skyld gav også utslag i Milgrams sjokk-studie (2009), samt i et dehumanisering-forsøk gjennomført av Bandura (1975), der kommentarer som «In many cases poor performance is indicative of laziness and willingness to test the supervisor» (s. 261) illustrerer hvordan deltagerne i forsøket rettferdiggjorde egne handlinger gjennom å peke på skyld hos motparten.

Jo sterkere denne trangen til å oppfatte verden som rettferdig og ordnet er i individet, jo sterkere kan vi anta at tendensen til å attribuere skyld til ofrene er også. Psykologene Zick Rubin og Letitia Anne Peplau (1975) utviklet en skala, «Just World-Scale», for å undersøke i hvilken grad individer varierte over denne troen på en rettferdig verden, og den ble blant annet tatt i bruk for å kartlegge holdninger i forbindelse med et nasjonalt militærvervelses-lotteri. Lotteriet ble foretatt blant amerikanske 19-åringer der disse ble tildelt tall som var trukket helt tilfeldig, og som avgjorde om de skulle innrulleres i militæret eller ikke. Blant de Rubin og Peplau spurte var flere 19 år gamle, og dermed selv inkludert. Som ventet viste brorparten av de spurte en mer vennlig innstilling mot den «tapende» parten i lotteriet. De utviste mer sympati og en mindre negativ holdning, et forventet resultat med tanke på at de selv også hadde vært med i trekningen, og dermed kunne risikert samme skjebne. En del av de spurte viste likevel et annet responsmønster, de samme som scoret høyt på Rubin og Peplaus just world-skala (Rubin & Peplau, 1975). Disse viste på motsatt vis mer sympati med *vinnerne*, og syntes å klandre taperne for den skjebnen som hadde tilfalt dem - en respons lett forenelig med et syn på verden som et sted der man får det man fortjener, og fortjener det man får. På bakgrunn av dette er det mulig å anta at vi som individer varierer over i hvilken grad vi lar troen på en rettferdig verden dominere vårt syn på andre. At noen i større grad enn andre er tilbøyelige til å mene at det som skjer med et individ er et resultat av noe dette har gjort, og dermed er rettferdig, er en antagelse som også synes å ha tålt tidens tann (Hafer & Bègue, 2005).

Attribusjonsstil og opplevelse av kontroll.

Et annet individuelt trekk beskriver Julian Rotter (1966) med sitt begrep «Locus of Control». «Locus of Control» redegjør for hvordan vi som individer skiller oss fra hverandre i forhold til hva vi i størst grad ser på som katalyserende for endring - oss selv eller en upersonlig, ytre kraft. Med andre ord om vi i størst grad tror vi selv kontrollerer situasjonen, eller situasjonen i størst grad kontrollerer oss. Det noen ser på som belønning for god innsats, altså atferdsforsterkende, kan andre oppfatte som ren flaks. Det som er med på å avgjøre dette er i hvilken grad individet selv føler at det har hatt noen direkte innflytelse på utfallet. Om vi ikke

opplever noen direkte sammenheng mellom egen handling og et utfall, vil vi typisk tilskrive det flaks, skjebnen eller en annen ytre faktor. Om vi derimot opplever denne sammenhengen, vil vi oftere tilskrive det vår egen innsats (Rotter, 1966).

Rotter mener vi på generell basis faller i én av to leire når det kommer til dette. Den ene tenderer til å tilskrive utfall av situasjoner til egne handlinger, den andre til krefter utenfor seg selv. Rotter kalte disse henholdsvis «internals» og «externals». Internals opplever altså i større grad at de har direkte innvirkning på det som skjer rundt dem, og dermed at de til en viss grad kan kontrollere verden rundt seg, mens externals resonnerer motsatt. De føler seg ofte maktesløse, prisgitt en situasjon det er utenfor deres kontroll å manipulere. «He is a small cog in a big machine and at the mercy of forces too strong or too vague to control» (Rotter, p. 3, 1966). En slik opplevelse av maktesløshet ser vi òg i individer med en såkalt depressiv attribusjonsstil. Disse opplever at negative hendelser vi egentlig ikke har noen kontroll over skyldes interne, stabile og globale faktorer (Peterson, Semmel, von Bayer, Abramson, Metalsky & Seligman, 1982). I Abu Ghraib hadde soldatene beviselig liten kontroll over situasjonen. De var utsatt for stadige angrep utenfra, angrep de ikke kunne svare på, trusselen om et opprør blant fangene, samt stadige ordre ovenfra i rangkjeden som de ikke kunne gjøre annet enn å utføre (Gourevitch & Morris, 2008). En slik følelse av maktesløshet vil fort ha kunne ført til frustrasjon over situasjonen, og denne frustrasjonen vil igjen ha kunnet lede til en mer aggressiv holdning utad. En holdning fangene, som de svakerestilte, var de første til å måtte unngjelde for.

Rotters begreper «internals» og «externals» vil jeg videre sette i sammenheng med et av Banduras begreper, self-efficacy, eller mestringstro. Mestringstro, som navnet tilsier, beskriver et individs egen tro på at han eller hun er i stand til å lykkes i bestemte situasjoner. Mestringstro har dermed innvirkning på hvordan vi forholder oss til, og går igang med, oppgaver, mål og utfordringer. Jo større mestringstro, i jo større grad lykkes vi gjerne med oppgaver vi utfører, og jo lavere emosjonelt stress opplever vi (Bandura, 1982).

Under ekstreme perioder, som i Abu Ghraib eller andre krigssituasjoner, vil individer med stor sannsynlighet kunne oppleve avmakt fordi situasjonen er så dominerende som den er. Fanget i en krigsmaskin er det lite vi alene kan gjøre som vil endre de umiddelbare omgivelsene, og dette kan føre til en følelse av maktesløshet. En slik følelse av maktesløshet, eller at alle forsøk man gjør på å forandre situasjonen mislykkes, kan føre til en tilstand av hjelpeløshet, særlig om man innehar en depressiv attribusjonsstil (Peterson et. al, 1982). En slik tilstand av lært hjelpeløshet fører til at vi til en viss grad slutter å prøve, og istedet stilltiende aksepterer situasjonen (Abramson, Seligman & Teasdale, 1978).

En annen følge av en denne typen avmaktsfølelse vil kunne være en opplevelse av frustrasjon over å ikke kunne forandre noe. Denne frustrasjonen kan lede til videre stress og en aggressiv holdning, i tråd med frustrasjon-aggresjons hypotesen (Hogg & Vaughan, 2002). Jo mindre grad av kontroll vi opplever, jo større vil frustrasjon over avmakten føles. I slike situasjoner vil også graden av mestringstro synke, og vi blir som et resultat mer stresset, hvilket igjen gir en nedsatt følelse av selv, og dermed sterkere motivasjon med tanke på å opprettholde eget selvilde.

En måte å hevde seg selv på er gjennom å oppleve kontroll over individer eller hendelser, og i slike stressende situasjoner kan vi derfor tenkes å agere på en slik måte at vi føler vi tar tilbake noe av kontrollen i situasjonen. Opplevelse av kontroll senker stressnivået, og gir en følelse av at vi i større grad mestrer situasjonen. «Control over events makes them predictable, thus reducing uncertainty, which in itself can be ameliorative» (Bandura, 1982, s. 137). Aggresjon kan på denne måten fungere som en kanal eller et middel gjennom hvilket vi søker å oppnå en slags følelse av kontroll, en følelse av mestring, hvilket igjen gir oss en opplevelse av at vi behersker situasjonen (Staub, 1989). En slik prosess vil til en viss grad også virke selvforsterkende da den kan fungere som en kilde til mestringsfølelse. Det å utøve makt kan på denne måten skape en forestilling av at vi har kontroll over verden rundt oss, og dermed øke selvfølelsen og opplevelsen av mestring. Slike handlinger har dessuten potensialet i seg til å vekke en slags følelse av stolthet, som tar plassen til den tidligere opplevelsen av hjelpeløshet eller skam. «The basic psychological motive, or cause, of violent behavior is the wish to ward off or eliminate the feeling of shame and humiliation - a feeling that is painful and can even be intolerable and overwhelming - and replace it with it's opposite, the feeling of pride» (James Gilligan i Jones, 2006, s. 268).

Denne typen mekanisme kan også kaste lys over hvorfor passive fanger i konsentrasjonsleirene ofte ble utsatt for voldsommere og grovere angrep enn andre. Dersom vi forestiller oss at formålet med aggresjonen er en måte å forsøke å ta tilbake opplevd kontroll i en situasjon hvor man føler seg maktesløs, vil mangelen på respons fra en passiv fange bidra til det motsatte. En passiv fange, et passivt offer, gir ingen respons, og dermed heller ingen opplevelse av kontroll eller makt til overgriperen. Dersom ingenting forandres, har vi heller ikke forandret noe. Resultatet blir da en eskalerende aggressivitet og voldsomhet fra overgriperens side, i et forsøk på å vekke respons fra offeret. Denne tendensen sammen med andre dehumaniserende prosesser i gjerningspersonen, kan bidra til å forklare angrepene på utslitte og passive fanger. De eskalerende og aggressive overgrepene «suggests a desire for efficacy or impact» (Staub, 1989, s. 40).

Staub (1989) referer også til et eksperiment som kan belyse noe av beveggrunnen bak denne typen mekanismer. En gruppe unge gutter ble bedt om å utsette andre for en høy, skarp lyd. I

tilfellet der offeret for lyd støtet nektet for å føle noe slags ubehag, skrudde guttene som tidligere i eksperimentet hadde vist seg som aggressive opp lyden, mens guttene som ikke hadde vist de samme aggressive tendensene lot det være. Det finnes altså grunnlag for å anta at vi i situasjoner der vi føler oss hjelpeløse eller fanget av situasjonen, vil forsøke å gjenvinne en viss følelse av kontroll gjennom å utøve makt over de variablene vi kan manipulere, og at det vi i slike tilfeller ofte kan øve makt over, er de som er svakere stilt enn oss selv. Vi så dette i hvordan de passive fangene i konsentrasjonsleire ofte ble utsatt for eskalerende voldeligheter, og det er grunn til å tro at de samme prosessene har spilt en rolle i maktforholdet i Abu Ghraib, der soldatene gjorde seg skyldige i overgrep på fangene også når disse ikke ga noen motstand (Gourevitch & Morris, 2008).

Selvseleksjon.

En annen individuell mekanisme jeg ser det som relevant å trekke inn i diskusjonen av individuelle trekk, er selvseleksjon. Selvseleksjon vil si at trekk eller tilbøyeligheter i individet gjerne er med på å avgjøre hvilke roller og situasjoner de søker seg mot, og at gitte typer situasjoner eller roller dermed kan få en overvekt av bestemte typer individer (Staub, 1989). Scott Peck referer i Staubs bok «The Roots of Evil» til hvordan enkelte individer er mer trolige til å søke jobb i for eksempel politiet enn andre, og at disse individene typisk defineres av andre trekk enn de som velger å forfølge en karriere i for eksempel helsevesenet (Staub, 1989). Individer som søker seg inn i politiet eller videre i militæret vil dermed utgjøre en mer homogen gruppe enn man ville antatt dersom man ikke tok høyde for faktoren selvseleksjon utgjør. For å ytterligere forsterke denne tendensen forfremmes også gjerne disse individene på bakgrunn av deres innsats eller holdninger, polariseringseffekten øker, og som et resultat vil individer i ekstreme situasjoner inneha et annet sett med karakteristikk enn de ville ha hatt om tilfeldighetene hadde fått råde. Dette var, ifølge Staub, tilfellet blant annet under militær-juntaen som styrte i Hellas på 70-tallet, samt under nazi-Tyskland. Mange av legene som deltok i operasjon «Euthanasia» ble valgt ut, og valgte seg inn, som et direkte resultat av deres bakgrunn i, og dedikasjon til, nazistpartiet. I Hellas ble personene juntaen trente som torturister spesifikt valgt ut på grunnlag av deres bakgrunn i militærpolitiet (Staub, 1989). Selvseleksjon bidrar altså til å polarisere gruppen med trekk som betegner individene i ekstreme situasjoner, og dette vil gi utslag for hvilken retning de lar situasjoner utarte i. Som i Abu Ghraib der blant annet lydighet var et viktig trekk ved soldatene.

Et oppfølgingsstudie til Philip Zimbardos «Stanford Prison Experiment» tok for seg tendensen i individet til selvseleksjon. Thomas Carnahan og Sam McFarland (2007) antok at fordi Zimbardos originale annonse-tekst søkte etter individer som var interesserte i «a study of prison life», ville den gi en viss skjevhet i typen personlighet hos søkerne som gruppe, og at denne ville

vært annerledes om annonseteksten ikke spesifikt nevnte at det var et fengsels-studie det dreide seg om. Dette fordi folks generelle oppfatning av fengsler, samt rollene og rolleforholdet i dem, ville igangsette en selvseleksjonsprosess blant de som leste annonsen, og at utvalget dermed ville bli skjevt (Carnahan & McFarland, 2007). De valgte så ut syv trekk de antok at personer som ble tiltrukket av fengselskarakteristikken ville skille seg ut på, *aggression, right-wing authoritarianism, machiavellanism, narcissism, social dominance orientation, dispositional empathy* og *altruism*, før de satte ut en identisk annonse som Zimbardos, samt en kontrollannonse hvor de utelot frasen «of prison life» (Carnahan & McFarland, 2007). Da svarene på annonsene kom inn fant Carnahan og McFarland at antagelsene deres i stor grad stemte overens med resultatene. De som hadde svart på annonsen hvor frasen «of prison life» var inkludert, scoret jevnt over høyere på de fem første trekkene, og lavere på de to siste. Også når de tok høyde for en viss grad av selv-presentasjon i svarene, var resultatene signifikante. Carnahan og McFarland var tilbakeholdne i forhold til hvor mye de ville lese ut av resultatene i forhold til Zimbardos forsøk, men undersøkelsen illustrerer allikevel at det er grunn til å tro at individuelle trekk er med på å bestemme hvilke situasjoner og roller vi mennesker oppsøker, og at selv-seleksjon på denne måten bidrar til å definere typen individer som befinner seg i situasjoner der overgrep foregår.

Også i Abu Ghraib var dette tilfellet, og Donald Reese, kompanisjefen for soldatene i fengselet, vitnet om at enkelte av de som senere var ringledere i mislighetene selv hadde meldt seg frivillig, og i hans ord sagt «Hey, you know, I'd like to work at the hard site because I work in corrections» (Reese, 2004, p. 40 ref. i Carnahan & McFarland, 2007). Det eksisterer altså en interaksjonseffekt mellom individ og situasjon i den forstand at selv om situasjonen øver press på oss som individer, har vi også ofte søkt oss dit selv, eller vi kunne ha valgt oss unna. Flere av de som havner i ekstreme situasjoner eller utfører brutale overgrep, enten det er i en krigssituasjon eller ikke, har selv, gjennom selv-seleksjon, direkte eller indirekte selv formet veien som ledet dem dit.

Ett av trekkene Carnahan og McFarland fant sterkere representert i gruppen som svarte på fengsels-studiet, var *right-wing authoritarianism*. Dette personlighetstrekket har sitt utspring i en av de første individuelle forklaringsmodellene som kom i kjølvannet av andre verdenskrig - Theodor Adornos (1950) autoritære personlighetsmodell. Adorno foreslo, som en forklaring på en del av krigens utfall, at enkelte individer er predisponert i større grad enn andre til å være mottagelig for fascistiske regimers ideologier. Disse hadde mer autoritære trekk, en tilbøyelighet til dogmatisk tenkning og et mer machochistisk forhold til andre. Teorien baserte seg i løse trekk på psykoanalysen, og Adorno tenkte seg at barn preget av en oppvekst med strenge regler og frykt for fysisk avstraffelse, ville bli mer engstelige for å uttrykke aggresjon mot foreldrene. Denne

innestengte aggresjonen ville bygge seg opp i dem, og siden få utløp på andre områder senere i livet. Disse individene hadde behov for klare rammer, så verden i sort-hvitt og henfalt derfor lett til stereotypisk og dogmatisk tenkning (Chryssochoou, 2006). De hadde videre voldsom respekt for autoriteter, og en tilsvarende mangel på det samme for individer de oppfattet som lavere enn seg eller autoriteten på rangstigen. «Above they bow, below they kick», som Adorno beskrev dem (Adorno i Kressel, s. 187, 2002). For å måle denne tilbøyeligheten utviklet Adorno F-skalaen, der F-en var tenkt å måle fascistisk potensiale i individet.

Etter å ha vært toneangivende, ble teorien med tiden utsatt for til dels skarp kritikk. Blant annet ble den kritisert for at den nærmest sidestilte det å være høyre-orientert med å være autoritær, og slik gjorde seg blind for at også individer på den politiske venstresiden kunne nære den samme dogmatiske tankegangen. Selv om svakheter ved den ble avslørt, var modellen likevel med på å sette rammene for et videre fokus innenfor psykologien (Kressel, 2002). En senere variant, utarbeidet av Mike Rokeach, fokuserer på kognitiv stil heller enn autoritær tilbøyelighet. Rokeach mente enkelte individer i større grad enn andre tenderer til dogmatisk tenkning, preget av lukket tenkning og fordommer. Det eksisterer en viss støtte for denne modellen, men også den har vært utsatt for kritikk, blant annet for at målene Rokeach setter på dette er for ideologisk vektet (Chryssochoou, 2006). Right-wing authoritarianism, heretter forkortet RWA, ble senere utviklet av canadieren Bob Altemeyer. Altemeyer har gått bort fra den psykoanalytiske begrunnelsen for trekket, og funderer det heller i læring og miljø. Sentralt i RWA står tre tendenser i individet: undergivelse for autoriteter man oppfatter som legitime, aggresjon mot det man opplever som sanksjonerte mål og internalisering av verdier og holdninger implementert av den opplevde autoriteten (Kressel 2002). En kombinasjon av slike prosesser vil bidra til å polarisere holdninger i grupper, rette aggresjon mot en antatt svakere eller mindreverdige andrepert, samt legitimere det hele gjennom troen på en opphøyet autoritet.

Sosial dominans-orientering.

Sosial dominans-orientering er enda et trekk på individnivå som er med på å bestemme vår oppførsel og holdningene vi har. Sosial dominans-orientering, heretter forkortet SDO, hører inn under sosial dominans-teori, og retter seg mot i hvilken grad verdiene teorien dreier seg rundt er dominerende i et individs verdenssyn. Hypotesen om SDO er i hovedsak utarbeidet av Felicia Pratto og Jim Sidanius (1994), og tar for seg hvor mottagelige forskjellige individer er for sosiale, religiøse eller politiske ideologier som forfekter et gruppe-baserte hierarki, og er på denne måten tenkt å fungere som en indikator på hvem som er troende til å ha fordommer mot andre grupper. Individer som scorer høyt på SDO har blant annet vist seg å være mer rasistiske, mer konservative

politisk, mer patriotiske, mindre altruistiske, mindre tolerante for mangfold og mer negative til sosial forandring. Høy score på SDO vil altså si at vi heller mot å sementere allerede eksisterende skiller mellom befolkningsgrupper, og dermed bidrar til å opprettholde ulikhetene som allerede finnes - dersom disse oppfattes som legitimert gjennom den dominerende ideologien (Sidanius & Pratto, 1994). Legger man til grunn en antagelse om at selvseleksjon også var med på å definere situasjonen Abu Ghraib, vil det være naturlig å tro at de overnevnte prosessene spilte inn også her. Rangordningen i det amerikanske militæret er bygget rundt, og tuftet på, absolutte autoriteter, og disse igjen vil ha bidratt til å implementere et sosialt hierarki i fengselet. Et hierarki soldatene på sin side vil ha naturliggjort og sementert gjennom holdninger, og fangene, som den eneste reelle fiendegrupperingen, vil ha måttet lide for konsekvensene av dette. Denne typen mekanismer vil også ha kunnet bidra til en overlegenhetsfølelse i soldatene, ytterligere forsterket hos de med høy grad av SDO.

Både SDO og RWA, samt aggresjon slik jeg diskuterte den tidligere, var blant trekkene Carnahan og McFarland kontrollerte for i sin oppfølgingsstudie, og fant representert i testgruppen i større grad enn i kontrollgruppen (Carnahan, McFarland, 2007). Det er samtidig viktig å være klar over at det ikke dermed er noen automatikk i forholdet eller sammenhengen mellom disse trekkene - samt de andre jeg har diskutert som individuelle trekk - og et individs atferd. Holdninger og trekk kan til en viss grad være med på å predikere et individs oppførsel, men hvordan vi handler vil likevel til syvende og sist være resultat av en interaksjon mellom dette, situasjonen vi befinner oss i og det kulturelle overbygget. Et bilde på dette er John Steiners begrep, «sleepers», som Staub også diskuterer i sin bok. «The «sleepers» who lies dormant until circumstances or specific events will activate him or her and produce behavioral traits not apparent before» (Steiner i Staub, 1989, s.133). En «sleepers» er altså en person som bærer på et sett med latente trekk. Disse er usynlige for omverdenen før de vekkes av karakteristikk ved situasjonen, og er da nødvendigvis et produkt av interaksjon.

På samme måte har jeg gjennom min diskusjon av individuelle trekk forsøkt å peke på faktorer som vil være utslagsgivende *dersom* forholdene og omstendighetene ligger til rette for det, men som ikke nødvendigvis definerer oss som mennesker av den grunn. De færreste henfaller til voldeligheter i hverdagen, men gitt en ekstrem situasjon med sterke føringer, vil trekk ved oss allikevel bidra til at vi begår handlinger vi ellers ikke hadde forestilt oss. «If so, they arrived with greater than average readiness to be seduced into their heartless behaviors by this strong situation» skriver Carnahan og McFarland om deltagerne i Zimbardos fengselseksperiment (Carnahan & McFarland, 2007, s. 613), og det samme kan trolig sies om både soldatene i Abu Ghraib og

gjerningsmennene bak en rekke andre grusomme overgrep. For å malplassere et ordspråk kan vi si at slik én svale ikke gjør noen sommer, gjør ikke ett personlighetstrekk noen overgriper, men både svalen og trekket er likevel til stede. De individuelle trekkene jeg har gått igjennom predisponerer oss for destruktive handlinger, men ikke alene. Det er flere faktorer tilstede som spiller inn på hvordan vi tar våre avgjørelser, og disse vil jeg gå i gjennom i diskusjonen av de to neste nivåene - den sosiale situasjonen og den kulturelle konteksten.

Den sosiale situasjonen

Samtidig som tendenser og trekk på individnivå kan være med på å belyse beveggrunnene for flere av de handlingene vi ser i krigstid og under folkemord, er det viktig å ikke tillegge disse noen absolutt tyngde. Det er nært sagt umulig å trekke noen uttømmende kausal forbindelse mellom individ og handling, og overgrepene menneskeheten har vært vitne til kan ikke, og bør ikke, reduseres til et sett med individuelle faktorer. Å søke etter svar primært i individet er som nevnt en felle vi som mennesker har gått i tidligere, da med troen på den demoniske ondskaper som det fremste eksemplet. Det er allikevel en forståelig tendens, da individuelle trekk utgjør mer stabile parametre enn en omskiftelig situasjon, og vårt iboende ønske om å ordne verden i stabile former predisponerer oss som sådan for å tilskrive grunnlaget for handling til individet heller enn situasjonen. En slik tendens summeres blant annet opp av den fundamentale attribusjonsfeilen, og jeg redegjorde også til en viss grad for den samme tendensen under avsnittet om vårt varierende behov for troen på en rettferdig verden og Lernalternativets «Just World»-hypotese. I siste instans vil en slik resonneringsrekke lede til idéen om godt og ondt som separate størrelser, og individer som gode eller onde. Det er derfor viktig å være bevisst den kraften som også ligger i *situasjonen*. Mennesket styres ikke bare av et eget, indre kompass, men også i stor grad av ytre påvirkninger og situasjonelle krefter. Som Milgram, og etter hvert også Zimbardo, forfektet, er typen situasjon man befinner seg i en like talende prediktor for oppførsel som hvilken person man er. «If a system of death camps were set up anywhere in the United States of the sort we had seen in Nazi-Germany, one would be able to find sufficient personnel for those camps in any medium sized American town» (Milgram i Kressel, 2002, s.145).

Samtidig som situasjonelle føringer utgjør en viktig faktor, bør vi òg være bevisste på hva vi legger til grunn når vi snakker om «situasjonen». Jeg ser ikke på situasjonen som en avgrenset og definert størrelse på samme måte som individet, og når vi snakker om *situasjonen* finnes det derfor et uendelig antall varianter av denne vi kan referere til. En situasjon oppstår for det første ikke i et vakuum, og den vil derfor alltid bære i seg spor av den prosessen, den opptakten, som ledet frem til

den. Disse trekkene strekker seg både langt bakover i form av fundamentale sosiale strukturer og dynamikker ved kulturen, og de oppstår og skapes i nærere fortid. Abu Ghraib-fengselet, for eksempel, utfylte som nevnt en spesiell rolle under Saddams terrorvelde, og det fikk dermed en spesiell posisjon i det irakiske folk. Når USA så gjenåpnet fengselet og brukte det til å huse krigsfanger og terrormistenkte, vil atmosfæren der nødvendigvis ha vært preget av den posisjonen fengselet innehadde i irakernes bevissthet. Akkurat denne dimensjonen ville vært fraværende om USA hadde benyttet et annet fengsel, bygget et nytt eller sendt fangene ut av landet, og hver situasjon er sånn sett unik, og krever derfor også et eget, unikt forståelsesgrunnlag.

Slik jeg ser det preges situasjonen parallellt av individene som befinner seg i den, hvilke forventninger disse har til hva som skal skje og hvor lenge sammensetningen av folk og forventninger varer. En situasjon er dynamisk i det at den plutselig kan oppstå eller den kan bygges opp sakte over tid, den kan være dominerende på en slik måte at den oppleves som total av individene fanget i den, eller definisjonene kan knapt være merkbare, som under en tur på trikken. Om en situasjon er kort eller lang, dominerende eller ikke, om individene i den står fritt eller er bundet av institusjonelle maktforhold, vil være med på å påvirke hva som hender, og hvor noe utvikler seg. Tatt i betraktning oppgavens tema, vil de situasjonelle trekkene jeg beskriver ha en slagside mot de ekstreme situasjonene, der føringene som legges på handling ofte er spesielt dominerende. Samtidig mener jeg at situasjoner alltid vil handle om en viss dynamikk, i den forstand at det er *samspeillet* mellom individer og mellom individer og kontekst som skaper og driver selv de mest ekstreme situasjonene fremover. Føringene som legges på oss er skapt av våre egne og andres forventninger, av de potensielt suggererende kreftene som oppstår når mennesker kommer sammen. Derfor er det viktig å være også disse prosessene bevisste, samme hvor fjernt fra hverdagen de enn måtte oppleves - for å lære og for å forberede oss på hvordan vi skal møte dem neste gang.

Fysisk og psykisk avstand

Én dimensjon ved situasjonen er et primært fysisk aspekt, nemlig avstanden mellom gjerningsperson og offer. At økt avstand mellom gjerningsperson og offer gjør det enklere å gjennomføre en ondartet handling, er noe vi har fått demonstrert en rekke ganger, blant annet gjennom Milgrams lydighetsstudie, der villigheten til å gi offeret støt steg i takt med avstanden mellom «lærer» og «elev» (Milgram, 2009). Den samme tendensen ser vi òg i undersøkelser gjennomført i militæret, der økt avstand til offeret gjør det enklere for soldater å drepe. Dave Grossman (1995) redegjør i sin bok «On Killing» for drapssituasjonen sett i forhold til avstand - fra store distanser til «hand-to-hand combat», som han skriver. Maksimal avstand til offeret, mekanisk

så vel som fysisk, fasiliterer ifølge Grossman drap, og han hevder han ikke har kommet over ett eneste tilfelle der en menig har motsatt seg å utføre ordre om å drepe, dersom situasjonen oppfyller kriteriene for maksimal avstand til offeret, «nor a single instance of psychic trauma associated with this type of killing» (s. 108).

Grossman refererer videre til de involverte i atomangrepene på Hiroshima og Nagasaki, og argumenterer, i motsetning til mye av det som har blitt sagt i ettertid, for at ingen av de involverte slet med traumer eller psykologiske ettervirkninger som følge av angrepet (Grossman, 1995). Etter hvert som avstanden til offeret reduseres krever handlingen mer og mer av individet, sier Grossman, med nærkamp som det andre ytterste tilfellet. En annen dimensjon ved avstand som Grossman til dels er inne på, og som også er en faktor i Milgrams forsøk, er det vi kan kalle en mekanisk avstand. Ved å ikke benytte sine egne hender eller lemmer, men i stedet et redskap, en maskin eller en knapp, fjerner man seg selv ytterligere fra selve handlingen. En slik avstand vil også ofte være paret med fysisk avstand, og disse to tendensene i samspill vil fasilitere handlingen ytterligere.

Zygmunt Bauman (1989) skriver også om disse to typene avstand, og fremholder at ansvar og nærhet er to sider av samme sak, og at elimineringen av disse på denne måten vil være nødvendig for at vi skal kunne gjennomføre voldelige handlinger eller massedrap. Dette lar seg gjøre, mener han, gjennom å mekanisere prosessen, og dermed fjerne opplevelsen av menneskelig initiativ. Da vil vi oppleve at drivkraften i situasjonen flyttes fra oss og over til noe maskinelt, at det er maskinen som til syvende og sist «gjør» brorparten av arbeidet. Moderniteten, og sammen med denne en arbeidsdeling og økende grad av mekanisering, er for Bauman en nødvendig faktor, og viktig opptakt, til Holocaust og massedrapene på jødene. Fjernet fra offeret både gjennom en maskinell og en fysisk avstand fasiliteres drapet til det, som Grossman (1995) sier, ikke finnes den sjel som ikke kan lokkes til å begå udåden. Slik er moderniteten en del av grusomheten i oss, og grusomheten en del av det moderne.

Avstand mellom offer og overgriper behøver dog ikke være kun fysisk eller mekanisk for at den skal muliggjøre ugjerninger. En tredje dimensjon av avstand, og kanskje den mest omseggripende, er psykisk avstand mellom overgriper og offer, altså den opplevde ulikheten mellom oss og andre. Jo fjernere vi føler oss fra et offer, jo enklere vil vi ha for å legitimere overgrep eller en ondsinnet handling (Waller, 2007). Et bilde av offeret som noe mindre verd enn oss selv, som noe mindre enn menneskelig, vil bidra til å legitimere overgrep moralsk og dermed også sannsynliggjøre at disse gjentas, eller at situasjonen eskalerer. Mekanismen sentralt i dette er også tett forbundet med to av de underliggende prosessene jeg vil rette søkelys mot i denne oppgaven: hvordan vi stadig søker mot å *legitimerer* egne tanker og handlinger, og hvordan vi

danner bildet av utgruppen som noe annet enn menneskelig, hvordan vi skaper størrelsen «*Den Andre*». Vi kan se for oss at disse to er sammenknyttede prosesser, på den måten at det å skape bildet av utgruppen i formen av «*De Andre*» bidrar til å legitimere handlinger mot disse som vi uten den opplevde psykiske avstanden ville sett på som moralsk forkastelige. James Waller fremhever tre sentrale mekanismer i hvordan vi danner bildet av «*Den Andre*»: *us-them thinking*, *moral disengagement* og *blaming the victims* (Waller, 2007). Disse, sammen med andre, er, slik jeg ser det, sentrale mekanismer i hvordan vi dehumaniserer andre og legitimerer våre egne voldshandlinger, og på denne måten idealiserer ondskapen.

Konstruksjonen av «Den Andre»

På mange måter innebærer størrelsen «*Den Andre*» en sosial og psykologisk død for de den omfatter. Utgruppen og dens medlemmer nedvurderes og dehumaniseres til de ikke lenger oppleves som en del av det moralske universet vi selv er en del av, og de blir på denne måten unndratt rammeverket av sosiale regler og normer som normalt omgir og beskytter oss. Sosiologen Orlando Patterson innførte begrepet «sosial død» for å beskrive hvordan slaven i USA ble ekskludert fra det sosiale fellesskapet, og historikeren Marian Kaplan har trukket det samme begrepet frem igjen for å beskrive den prosessen jødene i Europa ble utsatt for i forkant av, og under, den annen verdenskrig (Waller, 2007). Patterson ser for seg at slavenes sosiale død ble legitimert over tre trinn. De ble først etablert som en dominert gruppe, så ekskludert fra det sosiale og moralske fellesskapet og som følge hensatt til en tilstand av vanære. Ikke bare sørget dette for slavenes umiddelbare død som sosiale bidragsyttere, det førte også til at deres barn og etterkommere ble født inn i den samme tilstanden, og var fremmedgjorte allerede fra fødselen av, som en paria-kaste. Den samme prosessen kan belyse hvordan jødene over tid ble ekskludert fra det sosiale samfunnet i Tyskland, og dermed ikke lenger var beskyttet av sosiale normer og konvensjoner på samme måte som andre borgere (Waller, 2007). Den sosiale døden de led åpnet langt på vei for stigmatisering, og forfølgelsen jødene senere måtte utholde, fordi den isolerte dem som en gruppe på «utsiden» av samfunnet.

Slik kan dét å skape en gruppes sosiale død være et mål i seg selv for den dominerende klasse, og ikke bare et middel som muliggjør og fasiliterer angrepet på, og utryddelsen av, en hel gruppe. Ved å angripe medlemmene av en gruppe ikke bare fysisk, men samtidig la dem lide en sosial død, forsøker man ikke å utrydde bare gruppen, men også hele den sosiale vitaliteten som omgir den, og som holder den i live. Slik filosofen Claudia Card uttrykker det: «The very idea of selecting victims by social group identity suggests that it is not just the physical life of victims that is targeted but the social vitality behind that identity» (Card i Waller, s. 197, 2007). Slik kan en gruppes sosiale død være både mål og middel når det kommer til å utrydde en annen gruppe.

Spesielt trinn to i Pattersons modell vedrører det å desavuere en gruppe eller et individ i såpass grad at det faller ut av den moralske og sosiale sfæren vi normalt plasserer hverandre i. *Moral disengagement*, prosessen jeg vil si lar oss plassere individer utenfor vår moralske sirkel, kan sies å bero på mekanismer som blant annet moralsk rettferdiggjøring, dehumanisering og bruk av eufemismer (Waller, 2007).

Selv om alle disse også kan sees på som komponenter ved det individuelle, er det slik jeg ser det mer tjenlig å gå igjennom dem som situasjonelle faktorer. Selv om for eksempel tendensen til å forkle handlingene våre gjennom et eufemistisk språk kan sies å være en individuell prosess, er det i mine øyne først når disse mekanismer sameksisterer, under føringer fra situasjonen og dynamikken i den, at de virkelig bidrar til å kaste lys over vårt beveggrunnlag for onde handlinger, slik jeg forsøker å avdekke det i denne oppgaven.

Moralsk rettferdiggjøring.

Moralsk rettferdiggjøring, den første av prosessene som kan bidra til å skape «moral disengagement», er nært knyttet til en forståelse av den idealistiske ondskaben slik jeg diskuterte den innledningsvis. For gjerningspersonen blir valgene som vedrører handlingen fremstilt som et moralsk imperativ, i slik grad at det sees på som galt å *ikke* gjøre det. Gjennom en moralsk rettferdiggjøringsprosess vil vi fremstille overgrepet som en moralsk nødvendighet, gjort av hensyn til egen gruppes velferd eller sikkerhet. Som en konsekvens vil vi oppleve det som galt å *ikke* gjøre det, mer enn galt å gjøre det. Selv om handlingen kan oppleves som ubehagelig på tidspunktet den finner sted, jamfør uttalelsene fra Behring Breivik jeg refererte til tidligere, er overbevisningen om at handlingen skjer i tråd med en høyereliggende mening, nok til å skape en følelse av moralsk legitimitet (Aftenposten, 23/7-11).

En slik opplevelsen av moralsk legitimitet kan videre settes i sammenheng med det underliggende momentet *legitimeringsprosessen* utgjør. Altså hvordan, som jeg foreslår, ondskap på mange måter kan sies å dreie rundt det å skape en opplevelse av å ha *retten* på sin side, av legitimitet, for så å handle i tråd med denne overbevisningen. Prosessen drives videre av den *tankeløsheten* vi ofte ser hos overgripere og som beskriver den banale ondskaben slik Arendt (2006) omtaler den, samt det voldsomme misforholdet som eksisterer mellom hvordan offer og gjerningsperson opplever en gitt handling. En slik legitimeringsprosess vil også kunne foregå i tandem med en offermentalitet i overgriperen. Offermentaliteten skaper en opplevelse av at vi urettmessig har blitt fratatt noe, og at vi som konsekvens av dette har *retten* på vår side om vi skulle ønske å handle på bakgrunn av dette. Offermentalitet er noe som ofte implementeres gjennom strømninger på kulturplan, men den manifesterer seg også i vårt ønske om, og søken etter,

legitimitet og en moralsk rettskaffenhet som skal unnskyldte våre handlinger. Ved å eksempelvis fokusere på gammel urett, kan vi betone ideen om offerstatus i en gruppe, og slik bidra til at medlemmene gjennom denne legitimerer sine handlinger, og forankrer disse i idealisme (Scheff, 2000). Ofte trenger heller ingen reell urett å ha funnet sted - det holder å plante *ideen* om den i gruppen. Gjennom et delvis iboende ønske vi har om å se på oss selv som ofre, eller potensielle ofre, vil den få fotfeste i oss og blomstre (Waller, 2007).

Dehumanisering.

Ved siden av moralsk rettferdiggjøring, er dehumaniseringprosessen essensiell for hvordan vi reduserer andre til noe sub-humant, til størrelsen «De Andre». Waller (2007) referer i «Becoming Evil» til et begrep Erikson brukte, «pseudospeciation», for å betegne de linjene vi trekker, og skillene vi skaper, mellom oss selv og andre. Begrepet beskriver hvordan disse kan oppleves som så sterke for oss, at vi i ytterste konsekvens ser på andre som tilhørende en annen rase, med det som følge at vi kan drepe «without feeling that you have killed your own kind» (Erikson i Waller, s.206, 2007).

En slik dehumaniseringsprosess vil på mange måter virke katalyserende for voldshandlinger, fordi den endrer hvordan vi ser på våre medmennesker, og hensetter disse til en posisjon utenfor vår rase, utenfor vår moralske sirkel. Sosialpsykologene Herbert Kelman og Lee Hamilton (1989) argumenterer for at dehumanisering beror på to prosesser som fungerer i tandem, eller mer konkret, to deprivasjonsprosesser. Den ene av disse fratar ofrene deres identitet og reduserer dem dermed til gruppen de tilhører og ikke lenger unike individer, mens den andre fratar ofrene deres menneskelighet ved å stemple de som noe mindre enn menneskelig. Resultatet er at vi ikke lenger ser på de dehumaniserte ofrene som noe menneskelig, men i stedet plasserer dem utenfor vår moralske sirkel. De er dermed ikke lenger beskyttet av det fellesskapet vi føler med andre mennesker, og unntatt moral.

I Abu Ghraib bidro mange faktorer til dehumaniseringen av fangene. Bare det voldsomme antallet fanger vil alene ha bidratt til at det var vanskelig å skille ut enkeltindivider fra massen, og dette kjennetegnet ved situasjonen vil sannsynligvis ha bidratt til at soldatene så på fangene som én stor gruppe, nærmest en sverm, heller enn en samling individer. Fangene ble dessuten kledd i det samme tøyet ved ankomst, og brorparten bodde ute i den åpne fengselsgården i provisoriske telt som var slått opp om hverandre. De snakket et språk soldatene ikke forstod, og de fleste bar skjegg, både som følge av kulturen og lengden på fengselsoppholdet (Gourevitch & Morris, 2008). Disse tendensene alene ville ha bidratt til den første av deprivasjonsprosessene Kelman og Hamilton

peker på, og det at de opptrådte sammen bare forsterket denne tendensen. Fangene mistet sin identitet, og ble redusert til representanter for gruppen de var en del av.

De kummerlige forholdene både fangene og de stasjonerte soldatene levde under, bidro ytterligere til dehumaniseringsprosessen. Fangene hadde få eller ingen steder å vaske seg, og så som følge av dette uflidde og ustelte ut. Dessuten stinket de av sin egen og andres lort og møkk (Gourevitch & Morris, 2008). Stanken, fangenes uflidde vesen og det at de måtte bo omtrent oppå hverandre bidro til Kelman og Hamiltons andre deprivasjonsprosess - den fratok fangene deres menneskelighet. I tillegg benyttet både soldatene og deres overordnede seg av kalle- og økenavn når de refererte til fangene, noe som karikerte dem, omtrent som figurer, og fratok dem en egen individualitet. Språket bidro dermed til å legge til rette for dehumaniseringsprosessen. «The distance between the linguistic dehumanization of a people and their actual suppression and extermination is not great» (Haig Bosmajian i Waller, s. 207, 2007).

I Abu Ghraib var soldatene dessuten under et voldsomt press fra sine overordnede for å skaffe informasjon, og de fikk vite at det enten stod om fangene, eller amerikaneres liv og helse. De innsatte var verdt mindre enn hunder, og dette var noe soldatene fikk ettertrykkelig fortalt. «So you start breeding that picture to people,» fortalte Ken Davis, «then all of a sudden you start looking at these people as less than human, and you start doing things to ‘em you would never dream of» (Zimbardo, 2007, s. 352). Alle disse situasjonelle prosessene, disse føringene på hva som var forventet oppførsel forsterket dehumaniseringsprosessen av fangene og fjernet dem fra soldatene. Når dikene så brast var mye av fangenes menneskelighet tilintetgjort, og dette bidro til den brutale behandlingen de fikk.

Det skal dessuten lite til før en slik prosess settes i gang i oss, noe Albert Bandura illustrerte. I et eksperiment lot han en gruppe studenter bedømme en annen gruppe etter hvordan de presterte på en rekke oppgaver. Studentene ble fortalt at eksperimentet dreide seg om hvorvidt straff påvirket kvaliteten av kollektive avgjørelser, og at de skulle overvåke hvordan en annen gruppe resonnererte og tok avgjørelser på en rekke områder, og at de, dersom gruppen valgte feil løsning, skulle gi dem et støt. Intensiteten på støtet kunne studentene avgjøre selv (Bandura, 1975). Rett før eksperimentet skulle starte overhørte studentene «tilfeldigvis» den ene av eksperimentatorene gi en beskrivelse av gruppen de skulle bedømme til en annen. Tre forskjellige beskrivelser ble gitt, den ene humaniserende, altså positiv, den andre dehumaniserende, altså negativ og den tredje nøytral, altså ingen beskrivelse. Ingen kommunikasjon fant sted mellom gruppene, og det eneste studentene hadde å gå på hva kjennskap til gruppen de skulle bedømme angikk, var det de tilfeldigvis hadde overhørt av en samtale mellom to andre. Selv om studentene altså ikke hadde noen personlig

kjennskap til gruppen de bedømte, gav de i betingelsen der de hadde overhørt en negativ kommentar betydelig kraftigere og lengre støt enn i de to andre betingelsene. Denne tendensen var også markant når studentene alene måtte avgjøre styrken på støtene, og ansvaret ikke lenger var spredt i gruppen (Bandura, 1975).

Denne studien illustrerer hvor lite som skal til før en slik dehumaniseringsprosess får påvirkningskraft på hvordan vi handler, og det er kort vei mellom ord og handling, slik Haig Bosmajians ord antydte. Slik Tajfels eksperiment avdekket hvor lite som skal til før arbitrære skiller får konsekvenser for hvordan vi handler, viste Bandura hvor lite som skal til før vi dehumaniserer andre, og hvordan dette igjen påvirker hvordan vi behandler dem. Denne mekanismen i oss er slik jeg ser det knyttet til den *automatiseringen* jeg opplever som avgjørende for hvor lite som skal til før vi plasserer oss selv i en annen gruppe enn de våre handlinger rammer, og slik en viktig underliggende prosess. Både gjennom ord og tanker dehumaniserer vi ofrene for våre overgrep, og legitimerer på denne måten delvis handlingene vi gjør. Som Bandura (1975) skriver: «People who are reduced to base creatures are likely to be viewed as insensitive to maltreatment and influencable only through the more primitive methods» (s. 255)

Bruk av eufemismer.

Bruk av eufemismer er enda et kjernepunkt i hvordan vi *legitimerer* handlinger og tegner opp vår moralske sirkel slik at den ikke omfatter ofrene for våre overgrep. Eufemismer forskjønner virkeligheten og forkler på denne måten handlingene våre og avgjørelsene vi tar, og bruken av dem er på denne måten et middel for å ufarliggjøre situasjonen, samt en måte for oss å unnsnippe det å konstant måtte forholde oss til kjensgjerningene i det vi gjør.

En anekdote forteller at historikeren Raul Hilberg i sin gjennomgang av titusenvise av nazi-dokumenter kun én eneste gang kom over ordet «drepe» - og da i forbindelse med avlivelsen av en hund (Waller, 2007). I stedet fant han utallige eufemismer, uttrykk og omskrivelser med det mål for øyet å forkle motivet og målet med handlingen, og dermed gjøre den enklere for overgriper å innfinne seg med. Slik utstrakt bruk av eufemismer gjelder ikke bare for Nazi-Tyskland - i Rwanda, Kambodsja, Russland, Øst-Timor, Jugoslavia, Darfur og under det Ottomanske riket var det samme tilfelle (Hagtvedt, 2008). I Abu Ghraib gikk avhør av fangene og fremgangsmåtene for å bringe til veie informasjon under uttrykket «Standard Operating Procedure», et uttrykk som også brukes i flere andre yrkesområder (Gourevitch & Morris, 2008). Bruken av ordet «standard» impliserer at prosedyren er korrekt og i utstrakt bruk, og tok dermed brodden av hva det betydde for soldatene. Bruken av eufemismer, som kan sies å være en slags språklig tåkelegging, omfatter også språket gjerningspersoner bruker for å referer til egne handlinger (Bandura, 1999).

Et upersonlig språk bidrar til å fjerne subjektivitet i handlingene det beskriver, og gjør dermed disse mindre personlige. Eierskapet til egne handlinger forsvinner, noe vi eksempelvis ser i at gjerningspersoner ofte snakker om egne handlinger i tredje person, med bruk av artikler som «du» eller «man». Dette distanserer dem fra selve handlingen, og det personlige ansvaret som ligger i en «jeg»- eller «vi»-form forsvinner. I Leon Goldensohns (2006) intervjuer med flere av Hitlers betrodde menn under Nürnberg-rettsakene, kommer dette også tydelig frem. Blant annet Rudolf Höss, leirkommandant i Auschwitz, snakker i første person når han refererer til de tekniske aspektene ved leiren, og de planene han måtte utarbeide for å bedre effektiviteten der, men svarer «Du blir hard når du utfører slike ordrer» og «Du kan ikke være sentimental [...]» når han blir spurt om drapene på jødene som fant sted der (s. 429). Det samme ser man i det overnevnte sitatet til Ken Davis, en av soldatene i Abu Ghraib, hvor han sier «[...]and you start doing things to 'em you would never dream of» (Zimbardo, 2007, s. 352). Fraværet av en «vi»- eller «jeg»-form som impliserer ansvar, men i stedet en mer upersonlig måte å referere til egne handlinger på, gjør disse enklere å håndtere som mentale størrelser, og forskjønner prosessene vi tar del i.

Alle disse mekanismene og prosessene i oss bidrar sammen til å plassere andre individer utenfor det vi kan kalle vår moralske sirkel. Vi skaper i oss en idé om at det vi gjør er det rettskafne, at moralen ligger på vår side, og gjør slik våre egne handlinger til moralske imperativer. Dette betegner den idealistiske ondskaben, der vi føler at det vi gjør er det rette. Ofte fostres denne følelsen av rett frem gjennom en betoning av offer-rollen, som på denne måten samler gruppen mot dem som står utenfor. Denne opplevelsen av rettmessighet, av at vi skyldes noe, paret med en dehumanisering av utgruppen vi legger skylden hos, fremmer prosessen der vi ikke bare gjør andre individer til en utgruppe, men til en egen størrelse; «*Den Andre*». Følelsen av moralsk høybårenhet, dehumaniseringen av ofre og en språklig forskjønning av handling gjennom utstrakt bruk av eufemismer er sentrale, slik jeg ser det, for hvordan vi gir oss selv den moralske retten til å handle som vi gjør. De er alle med på å drive hverandre fremover i en prosess der vi til syvende og sist lar vår moral ikke lenger gjelde dem handlingene våre rammer.

Flere av disse mekanismene ligger også tett opp mot de prosessene Albert Bandura nevner når han snakker om «neutralization of self-punishment» i sin sosiale læringsmodell (Bandura, 1975). Om vi skal sette lit til Banduras modell, bidrar altså disse mekanismene også til å legitimere aggresjon rettet mot utgruppen. Aggresjon og opplevelsen av fokusgruppen som «*De Andre*», med alt det innebærer, vil dermed virke i tandem og fremme en langt mer brutal og ondskapsfull fremferd ovenfor fiendegrupper, enn om disse hadde fått beholde sin menneskelighet.

Waller trekker også frem det å gi ofrene skylden, samt en «oss mot dem»-tankegang som faktorer i hvordan vi danner størrelsen «De Andre», men slik jeg ser det er disse to ikke sentrale på samme måte som prosessene jeg diskuterte over. Det som kjennetegner «De Andre» som størrelse mer enn noe annet, mener jeg er det at våre handlinger mot dem er fritatt det moralske rammeverket som vi ville gjort gjeldende ovenfor en annen utgruppe. Et sted i denne transformasjonen fra utgruppe til en egen størrelse, mister «De Andre» sin verdighet, sin medmenneskelighet og sin plass i det moralske universet vi opererer i. De sentrale drivkreftene i dette er de overnevnte prosessene moralsk legitimering, dehumanisering og bruk av eufemismer. «Oss mot dem»-tankegangen Waller trekker frem kommer slik jeg ser det forut for denne demoraliseringen av utgruppen, og er som sådan en foregående prosess, men ikke en som er essensiell. Vi resonnerer i «oss mot dem»-tankerekker også uten å gjøre andre individer eller grupper fullstendig rettsløse, uten å gjøre disse til en egen størrelse.

Noe av det samme gjelder slik jeg ser det også for det å tillegge ofrene skylden. Dette er òg en handling som ikke er essensiell eller avhengig av størrelsen «De Andre». Som vist er dette noe vi gjør i større eller mindre grad i en rekke sammenhenger. Størrelsen «De Andre» dreier seg, slik jeg ser det, om å gjøre en gruppe eller enkeltindivider fullstendig rettsløse på et moralsk plan, om at vi ikke lenger ser dem som menneskelige, som oss, og denne funderes, først og fremst, gjennom de prosessene jeg har diskutert over.

Å gi ofrene skylden kan sees på som en måte å delvis legitimere våre handlinger eller tanker på, og jeg gikk til dels gjennom dette som et individuelt trekk tidligere i oppgaven. En slik tendens beror både på vår egen tro på verden som et rettferdig sted, altså i hvilken grad vi varierer på en just-world skala, og den kan forklares til en viss grad med utgangspunkt i den fundamentale attribusjonsfeilen. Den fundamentale attribusjonsfeilen har som grunnpremiss at vi i for stor grad forklarer andre individers handlinger og atferd med utgangspunkt i trekk ved deres vesen og personlighet, heller enn i omstendighetene eller situasjonen (Hogg & Vaughn, 2005). Resultatet blir en tendens til å overvurdere individets del i hvorfor vi opptrer som vi gjør, og havner i de situasjonene vi havner i, og kan slik være med på å fremme forestillingen om at ofre er skyld i sin egen ulykke. Troen på at individer selv er skyld i sin egen ulykke er slik jeg ser det skadelig både fordi den nedvurderer dem i våre øyne, og fordi den legitimerer vår atferd gjennom en forestilling om at det som tilfaller ofrene er fortjent gjennom deres egen skyld. På denne måten vil troen på et skyldig offer fasilitere mer brutalitet enn et offer vi ser på som tilfeldig.

Gruppedynamikk og «Oss mot Dem»-tenkning

En «Oss mot Dem»-tankegang er òg i stor grad med på å definere situasjonen, idet at den bidrar til å definere gruppene i den. Tilhørighet, samt intergruppe- og interpersonlig atferd legger føringer på samhandling og er med på å drive en situasjon fremover. Rupert Brown (1996) skriver om interpersonlig- og intergruppeatferd at man ved den første opptretter som et individ, og ved den andre som et gruppemedlem. Rollene disse innebærer forandrer videre hvordan vi forholder oss til hverandre, da enten som individ eller gruppe. For interpersonlig atferds vedkommende legger det til rette for at vi ser hverandre som *individer* og vi vil dermed kunne forme mer personlige, unike bånd. Intergruppeatferd vil bidra til mye av det motsatte, med økt fokus på gruppetilhørighet og kategorier. Et slikt fokus på gruppetilhørighet vil dessuten fasilitere gruppe- og stereotypisk tenkning. Vissheten om at vi tilhører en gruppe, særlig der denne er klart definert, vil dessuten prege *intragruppeforholdet*, altså dynamikken i inngruppen, og hvordan vi som medlemmer av denne oppfatter oss selv og andre (Brown, 1996). Både inter- og intragruppeforholdet spiller en viktig rolle i forhold til situasjonen og hvordan denne vil utarte. I en situasjon som Abu Ghraib, der man i realiteten kun hadde to grupper, fikk man, slik jeg ser det, et anstrengt intergruppe- og interpersonlig forhold. I tillegg vil det ha oppstått en tilsvarende spesiell *intragruppedynamikk*, fordi situasjonen var så total, friheten soldatene opplevde var så liten og fordi kategoriene de tilhørte var så dominerende.

Sosial identitetsteori og gruppeidentitet.

For å kunne gi en så fullstendig gjennomgang av gruppedynamikk som mulig er det nødvendig å tegne et bakteppe for hvordan gruppeprosesser dannes, og de gruppene vi definerer oss etter formes. Sosial identitetsteori, utarbeidet av Henri Tajfel, ser samfunnet som en stor samling sosiale kategorier eller grupper. Disse har ulik sosial status, og vi som individer utarbeider vår identitet i samsvar med hvilke grupper eller sosiale kategorier vi tilhører. På denne måten blir identiteten vår sosial fordi den er avhengig av de kategoriene og gruppene vi opplever at eksisterer rundt oss. Videre skiller vi som individer mellom oss selv som enkeltindivid, og oss selv som gruppemedlem. Dette kognitive og atferdsmessige skillet kan sees på som et grunnlag for intergruppeatferd, fordi en egen sosial identitet vokser frem fra vissheten om at vi tilhører én eller flere grupper (Chryssochoou, 2006). Dette skillet ligger også til grunn for Rupert Browns teori om intergruppe- og interpersonlig atferd, og karakteristikken som betegner disse.

Det at vi kategoriserer verden på denne måten, har to grunnleggende funksjoner: en kognitiv og en identitetsbevarende. Den kognitive funksjonen er å bringe til torgs et forenklende rammeverk ved å dele verden opp i inn- og utgrupper. Inndelingen foregår etter et aksentuerings- og

kontraherings-prinsipp, altså ved å fremheve likhetene i innad i gruppen, og ulikheten mellom den og andre. Den identitetsbevarende funksjonen består av å bevare og styrke individets selvfølelse ved å la gruppens sosiale status reflektere tilbake på seg selv. Av denne grunn sammenligner vi oss gjerne med grupper som er svakere stilt enn oss, slik at vi kan trekke et positivt bilde ut av vår egen gruppetilhørighet (Chryssochoou, 2006).

For Abu Ghraib, både som situasjon og åsted, gir det viktige implikasjoner om man følger Tajfel på at individets selvfølelse er knyttet opp mot gruppetilhørighet. I Abu Ghraib fantes det, slik jeg ser det, i realiteten kun de to gruppene «soldat» og «innsatt», og valget av gruppetilhørighet var som sådan allerede tatt for soldatene. På toppen av dette fordret tilhørigheten en voldsom lojalitet, både til de andre soldatene, og til de overordnede i militæret, og denne dynamikken gruppen og individet i mellom vil ha påvirket soldatenes selvilde og -følelse, og gjort dem mer oppslukt i gruppen, mer deindividualisert. Selv om man kan argumentere for at soldatene på samme tid tilhørte en rekke andre grupper - de var for eksempel amerikanere, unge, sportsinteresserte - vil jeg trekke frem Zimbardos fengselseksperiment for å illustrere hvor fort den umiddelbare situasjonen dominerer vårt opplevelsesfelt. Selv om Zimbardos deltagere var studenter, alle med aktive liv ved siden av studiet, snakket disse fra dag én kun om fengselet og situasjonen de var havnet i (Zimbardo, 2007). Slik vil de i mine øyne også gjennom språket ha gjort situasjonen mer dominerende for seg selv, og jo mer dominerende situasjonen er, desto vanskeligere synes det som det er å definere seg ut i fra noe annet enn den umiddelbare nærhet. Dette vil absolutt ha vært en faktor i Abu Ghraib, og bidratt til hvordan soldatene oppfattet seg selv og gruppeidentiteten eller -identitetene de hadde.

Ifølge selvkategoriseringsteori kategoriserer vi mennesker oss selv på samme måte som vi kategoriserer andre inntrykk og stimuli, og vi gjør dette på mikro-, mellom- og makronivå (Chryssochoou, 2006). Mens sammenligning på makronivå dreier seg om de brede penselstrøkene, menneskets gjennomgående likhet som rase, og mikronivået om de fine, hvordan hvert individ er unikt, dreier kategoriseringen vi gjør på mellomnivå seg om opplevde grupper og tilhørighet til disse. Dette igjen kan sees på som en slags selvstereotypifisering, avhengig av i hvilken grad vi går opp i gruppen vi ser oss selv som medlem av. Jo klarere definert, og jo mer dominerende en gruppe oppleves som, desto mer tenderer vi til å definere oss ut ifra den. Opplevelsen av å dele ideer og oppfatninger vil oppstå som følge av dette, og dermed legge føringer på hvordan vi tenker og oppfører oss videre. Jo mer vi tenker og handler i tråd med gruppens idealer, jo mer ser vi oss som en del av den. Slik blir dette en prosess som etter hvert vil drive seg selv fremover. Ser vi oss som en del av gruppen, er det òg mer sannsynlig at vi vil handle i tråd med dens idealer. «When social

context makes particular self-categorizations salient and people see themselves as interchangeable members of a particular group, it is likely that they will enact this identity» (Chryssochoou, s. 41, 2007). I gitte situasjoner vil altså gruppeidentitet skape en dominerende presedens for handling, som igjen fremhever de opplevde skillene gruppene i mellom og borger for en «oss mot dem»-tankegang. En slik betoning av gruppetilhørighet vil dessuten bidra til deindividualisering av selvet, og vi står i fare for å miste vår egen opplevelse av å være et autonomt selv. Slik vil også gruppeidentiteten få ytterligere spillerom i våre handlinger og tanker.

I Abu Ghraib var skillet mellom gruppene spesielt tydelig, og gruppeidentitet vil derfor ha vært tilsvarende markant. En slik situasjon borger dessuten for intergruppe- heller enn interpersonlig atferd, og soldatene vil trolig ha sett på seg selv like mye som representanter for en gruppe - for soldatene, for den amerikanske hæren og for vesten - enn som enkeltstående individer. På samme måte vil de ha sett på de innsatte som representanter for en annen gruppe - som fienden, terroristene og det fremmede - og dette vil sannsynligvis ha fordret en voldsom «oss mot dem»-tankegang mellom grupperingene i fengselet. «The definitions you make of yourself, almost become walls» (2007, s. 187) uttalte en av «vaktene» i Zimbardos fengselseksperiment i ettertid, og mye av det samme kan sies å gjelde både for Abu Ghraib og for andre situasjoner der bestemte roller eller identiteter står så tydelig for oss. Gruppene vi tilhører definerer oss, og skaper roller vi føler vi må fylle.

Gruppeprosesser og fremmedgjøring.

I tillegg til deindividualiseringen og oppsluktheten en slik dominerende situasjon vil innprege i oss som individer, kan det også oppstå en følelse av å være fremmed situasjonen eller gruppen. I Abu Ghraib ble soldatene tvunget til å forholde seg til anonyme etterretningsagenter som kom og gikk som de ville, og rollene som fangevoktere og forhørere var fremmede og uvante for så godt som alle av dem (Gourevitch & Morris, 2008). «Both sides of me think it's wrong» (s. 111) skrev Sabrina Harman i et brev til kjæresten, og en annen av soldatene, Jeremy Sivits, uttalte senere hva han tenkte første natten han selv var vitne til behandlingen de innsatte ble utsatt for: «No, that ain't right. No, this ain't a joke anymore. This ain't fun.» Allikevel sa han ingenting der og da: «Graner outranked me. Freddy outranked me. So I didn't question their authority. I never asked any questions. I didn't need to know stuff.» (Gourevitch & Morris, s. 195, 2008). De situasjonelle rammene og forventningene til roller holdt dem samlet, men samtidig var de fremmedgjort i gruppen, og av en ukjent situasjon.

En slik opplevelse av voldsom tilhørighet, om enn bare overfladisk, ser vi ofte i ekstreme situasjoner der vi overdriver likhetene i inngruppen for å danne en følelse av tilhørighet og selvbilde

i såpass grad at vi deindividualiserer oss selv og mister en følelse av hvem vi er. Opptrer denne samtidig med en tilsvarende følelse av å være fremmedgjorte gruppen, der det eneste som binder oss sammen er blind lojalitet, kan vi oppleve hva Thomas Scheff kaller bimodal alienasjon (Scheff, 2000). Scheff ser på det sosiale båndet mellom individer som den viktigste faktoren i samhandlingen mellom mennesker. Er disse båndene sunne og i god behold gir det sunne og gode forhold individene i mellom, men er båndene truet eller skadet vil det motsatte være tilfelle. Truede bånd mellom individer forårsakes, ifølge Scheff, av følelser av oppslukthet og fremmedgjøring. Fremmedgjøring er ifølge dette perspektivet enten en emosjonell eller kognitiv mangel på imøtekommenhet eller forståelse. Oppslukthet oppstår dersom vi gir slipp på viktige deler ved vårt eget selv for å føye gruppen eller dens idealer, og denne blir så dominerende at den bestemmer hvordan vi tenker. De sosiale båndene blir truet «to the extent that they are based on blind loyalty (engulfment), mutual identification without mutual understanding, a false solidarity» (Scheff, s. 58, 2000). Fremmedgjøringen får som følge at vi ikke lenger føler vi kjenner verken oss selv eller gruppen.

En slik blind solidaritet har vi ikke bare sett i Abu Ghraib, men også i andre ekstreme situasjoner der grupper har blitt utsatt for overgrep. Situasjonen drives avgårde, og de aleatoriske fellesskapene borger for et overfladisk og kanskje ambivalent samhold mellom individene, med følgende utrygge bånd. Dersom disse fremmedgjøringprosessene oppstår på samme tid vil de være spesielt truende, både for oss selv og for dynamikken i situasjonen, og det er dette Scheff kaller bimodal alienasjon. Vi har ingen sunne bånd, og er fremmedgjort både oss selv og gruppen vi er del av. En slik type fremmedgjøring vil skyve partene i en situasjon enda lenger fra hverandre, og dermed hindre kommunikasjon og en fredelig løsning på konflikt. Om den ikke blir tatt tak i, men fortrenges, vil fremmedfølelsen og fiendskapet kunne eskalere og «generate an emotional process that leads to escalation of a conflict, a triple spiral of shame-rage between and within parties to a conflict» (Scheff, s. 70, 2000).

I Abu Ghraib var soldatene og fangene fremmedgjort gjennom deres identitet som fiender av hverandre. Soldatene var samtidig, slik jeg ser det, fremmedgjort hverandre, da mye av felleskapet bygget på blind lojalitet og lydighet. Lojaliteten til hverandre og lydigheten til de overordnede hindret dem i å motsi ordre, eller si ifra om handlinger og hendelser de, etter egne utsagn, syntes var over streken (Gourevich & Morris, 2008). Disse prosessene sammen vil, om vi legger Scheffs hypotese til grunn, ha bidratt til en skadelig utvikling for situasjonen i fengselet, og fjernet gruppene lenger og lenger fra hverandre gjennom en fremmedgjøringsprosess.

Automatisering av tanker og handling

Én av de tre underliggende strømningene jeg ønsker å rette fokus mot ved den destruktive atferden som beviselig finnes i mange av oss, *automatiseringen* som følge av en *habituerings*tendens, kan belyses ved hjelp av Staubs begrep «Contium of Destruction» (1989). Hvordan en handling har lett for å ta den neste, med det resultat at situasjoner ofte eskalerer og vokser over sine grenser fortære enn om vi hadde vært mer bevisst våre tanker og handlingsmønstre. Innledningsvis sammenlignet jeg denne tendensen med en habituerings-effekt fordi den, slik jeg ser det, kan minne om hvordan vi gjennom gradvis tilvenning forskyver parametrene for hva vi opplever som vanlig og normalt. Ett drap oppleves som en grusomhet, men har vi allerede sett tusen barn bli myrdet, opplever vi det ikke som like skrekkelig. Slik lykkefølelse kan beskrives som en dupp i det at den tilpasser seg omstendighetene i våre daglige liv, vil vårt moralske nav forflytte seg under påvirkning av denne tilvenningseffekten.

I Ervin Staubs (1989) modell over røttene til genocidet, inntreffer ikke forfølgelsen av individet plutselig. Folkemord og overgrep, selv om de er større og mer ekstreme enn andre situasjoner, har et utgangspunkt, et arnested, som alle andre situasjoner, og skrider så frem langs det Staub kaller «the continuum of destruction». «People learn and change by doing, by participation, as a consequence of their own actions. [...] Initial acts that cause limited harm result in psychological changes that make further destructive actions possible» (s.17). Handlingene tar til i det små, og eskalerer så etter hvert. Fordi en handling ikke gir det samme inntrykket andre gangen som første, venner vi oss gradvis til det tiltagende i situasjonen rundt oss, og den vil etter hvert få sin egen virkelighet. Devalueringen av utgruppen, som begynner i det små, vil etter hvert tilta og eskalere til vi ikke bare ser den som en fiende, men som størrelsen «Den Andre». «Great evil arises out of ordinary psychological processes that evolve, usually with a progression along the continuum of destruction» (Staub, s 126). Stresset ved en ekstrem situasjon og den utmattelsen vi gjerne føler som et resultat av dette, fasiliterer prosessen ytterligere, og på bakgrunn av mekanismer som hedonistisk balansering vil vi i større grad enn ellers fokusere på egne behov heller enn andres, og i så måte redusere deres behov og vårt moralske ansvar om å hjelpe ytterligere.

Denne typen automatiseringsprosess fanges også inn av Jonathan Glovers begrep «The Trap». Egne handlinger impliserer oss som individer i større grad enn vi kanskje hadde sett for oss, og plasserer oss i en posisjon der vi føler vi er forpliktet til den situasjonen vi har havnet i (Glover, 2001). Første skritt på veien skaper forventningen om det neste, og en forpliktelse i oss til å fullføre handlingen. Slik vil det være lett å bli fanget i en spiral av handlinger der den ene tar den neste, rettferdiggjør og skaper presedens for videre overgrep og samtidig motiverer oss som individer til å

nå et slutt punkt. «The change is usually achieved through a process of gradual desensitization in which distress and self-reproof are extinguished with repeated performance of aggressive acts» (Bandura, s. 256, 1975). Gir vi oss halvveis impliserer det samtidig at handling opp til det punktet har vært bortkastet, eller i verste fall gal, og vi motiveres som sådan til å søke mot et naturlig avslutningspunkt. Kurt Lewin referer til dette som «goal gradient» - jo mer vi føler vi har investert i noe, enten det er krefter, ressurser eller følelser, desto vanskeligere er det å gi slipp på det (Lewin, 1948 i Staub, 1989). Uten en følelse av avslutning blir dette enda vanskeligere, og som følge av denne tendensen vil vi altså kunne bli enda tettere bundet til situasjonen. En slik tankegang kan illustreres blant annet av hvordan flere høyerestående nazi-offiserer, selv etter krigens slutt, fortsatte å forfølge og henrette jøder, ofte med sitt eget liv som innsats (Staub, 1989).

Behavioral traps.

I økonomien snakker man gjerne om «sunk cost»-problematikk, i beslutningspsykologi om «behavioral traps», altså hvordan innsats vi allerede har lagt ned i noe påvirker hvordan vi tenker. Det er i mine øyne i stor grad denne mekanismen som ligger til grunn for Staubs «continuum of destruction», for Glovers «trap», for Lewins «goal gradient» og for vår tendens til å la allerede utførte handlinger og investeringer påvirke hvordan vi tar avgjørelser i nåtid. Våre handlinger og beslutninger påvirkes og vektas av hvordan vi selv har handlet i fortiden. «Investment traps occur when prior expenditure of time, money or other resources lead people to make choices they would not otherwise make» (Plous, s. 243, 1993).

I en rekke eksperimenter illustrerte Hal Arkes og Cathrine Blumer effektene av «sunk cost»-tenkning. Blant annet gav de deltagerne følgende scenario: Som direktør for et ledende flyselskap har du investert 10 millioner dollar i et forskningsprosjekt som har som mål å utvikle fly som ikke lar seg fange opp på radar, og dermed kan fly usett. Når prosjektet er 90 % ferdigstilt, altså nært sagt i mål, begynner et annet, konkurrerende firma å markedsføre sitt fly som heller ikke kan fanges opp på radar. Dessuten, viser det seg, er dette både raskere og mer økonomisk i drift enn flyet firmaet ditt er i ferd med å utvikle. Spørsmålet de stilte deltagerne var hvorvidt de ville investert de gjenværende 10 % med kapital som trengtes for å i det minste ferdigstille flyet, eller om de ville latt det være (Arkes & Blumer, 1985). Av de spurte svarte 85 % at de ville fullført prosjektet og investerte de gjenværende midlene, vel vitende om at flyet da ville være både teknisk og økonomisk underlegent et som allerede fantes på markedet. Da en annen gruppe individer ble gitt den samme problemstillingen, denne gangen uten at de ble fortalt hvorvidt det tidligere var investert tid eller penger i prosjektet, svarte kun 17 % at de ville ha investert den gjenværende summen. Altså var det en diskrepans på 68 % mellom deltagerne som måtte forestille seg at de tidligere hadde lagt ned tid

og arbeid i prosjektet, og de som kunne ta avgjørelsen med uhildede øyne (Arkes & Blumer, 1985). Såpass store forskjeller illustrerer i hvilken grad våre tidligere handlinger preger avgjørelser vi tar i nåtid, og hvor utslagsgivende og langvarig effekten av det å føle at man har investert noe i en sak kan være på atferden vår. Sunk-cost effekten er senere replisert i flere forsøk, og man også har funnet at den ikke er tilstede i dyr, hvilket kan tyde på at dette er en lært mekanisme i mennesket (Arkes & Ayton, 1999). Den kaster allikevel lys over hvordan vi som individer kan bli så «fanget» av situasjonen at vi tar avgjørelser vi ikke ellers ville ha tatt, hadde omstendighetene vært annerledes. Denne tendensen til at allerede utførte handlinger og investeringer hefter ved våre avgjørelser i nåtid, er et generelt trekk ved oss som individer, men får særskilte konsekvenser i ekstreme situasjoner, der den bidrar til å normalisere også ekstreme handlinger, og sammen med en eskalerende dehumanisering av fiendegrupper kan føre til brutale overgrep og forfølgelser.

Som jeg har drøftet, kan ekstreme situasjoner sies å eskalere gjennom to grunnleggende prosesser som ofte fungerer i tandem. På den ene siden *automatiseringen* av våre tanker og vårt forhold til omgivelsene våre: Hvordan vi stadig akklimatiserer oss til omskiftelige omgivelser og dermed naturliggjør stadig mer ekstreme hendelser. På den annen side hvordan vi selv er med på å fremme denne raskapen gjennom *dehumanisering* av de vi retter våre handlinger mot, gjennom et arbitrært, men stadig mer dominerende «oss mot dem»-skille, samt hvordan stresset og påkjenningen i situasjonen driver oss til å sette egen overlevelse og et fungerende selvilde foran andres behov, i det Staub (1989) kaller hedonistisk balansering.

I perioder med vedvarende og utmattende stress, vil vi dessuten kunne lide under såkalt «psychic numbing», og dette er også et typisk trekk ved post-traumatisk stresslidelse (Feeny, Zoellner, Fitzgibbons & Foa, 2000). På sett og vis regredierer vi, og de ekstreme påkjenningene situasjonen presenterer forandrer hvordan vi forholder oss til verden og til omgivelsene. «The mind-set over there, I'd say, would be numb» som Javal Davis uttalte om hvordan soldatene forholdt seg til omgivelsene i Abu Ghraib (Gourevitch & Morris, s. 179, 2008). På samme måte som handling skaper presedens gjennom en habituerings-effekt, hever stresset og det man er vitne til i en ekstrem situasjon terskelen for hva som går inn på deg. Påkjenningene gir en bedøvende effekt og verden skrumper inn til det mest nødvendige - egen overlevelse - noe ens forhold til andre får lide for.

Staub (1989) refererer i sin bok til en hendelse fortalt av en av de overlevende jødene fra konsentrasjonsleiren Treblinka. Arbeidet til en gruppe av jødene der bestod i å sortere og organisere etterlatenskapene til jødene som ble fraktet dit for å avlives i gasskamrene. Én gang, imidlertid, stoppet denne transporten av jøder til Treblinka opp, og arbeidet med å sortere tilhørigheter var ikke lenger nødvendig. «You can't imagine what we felt when there was nothing there. You see, the

things were our justification for being alive. If there were no things to administer, why would they let us stay alive?» (Staub, s. 46). I tråd med nummenheten den ekstreme påkjenningen i situasjonen induserte i individene, og med den hedonistiske balanseringen vi kan anta de bedrev, var deres *eget arbeid* det viktigste for dem å opprettholde, det som ga dem trøst, selv om det innebar at uskyldige jøder, deres eget folk, ble sendt i døden. Ettersom moralen sank i gruppen fikk de en dag vite av en av vaktene at fra og med morgendagen ville vognene igjen rulle inn i Treblinka, slik at de kunne gjenoppta arbeidet sitt. «And do you know what we did? We shouted «Hurrah, hurrah». It seems impossible now. Every time I think about it I die a small death; but it's the truth» (Staub, s. 46). For dem var arbeidet ensbetydende med livet, og gitt situasjonen var det dét som krevdes for å overleve, det var det eneste de hadde å holde fast i. «The fact that it was their death, whoever they were, which meant our life, was no longer relevant.»

Situasjonelle faktorer kan betegnes av mye, enten de er primært fysiske, som avstanden mellom individer, eller de er mindre håndgripelig, som dynamikken og de sosiale båndene i og mellom grupper. I hvilken grad disse faktorene lykkes i å legge føringer på hvordan vi som individer handler, er i tillegg avhengig av individuelle faktorer, samt en interaksjonseffekt mellom disse og de situasjonelle. Selv om situasjoner kan oppleves som sterke eller svake for individet, og slik legge sterke eller svake føringer, er det slik jeg ser det mulig å trekke frem enkelte prosesser som går igjen i såpass grad at jeg vil kalle de underliggende strømninger. Hvordan vi *reduserer* vårt syn på motparten og gjør disse til noe mindre, samt *automatikken* i hvor fort vi lar dette skje, automatikken i hvordan vi tilvenner oss, står for meg som viktige og sentrale for hvordan vi lar oss selv handle på en måte som for de fleste vil fremstå som ond. En total situasjon, med dertilhørende sterke føringer, vil formørke vår hendelseshorisont ytterligere, og da i enda større grad legge føringer på våre valg. Mer ekstreme situasjoner kan på denne måte sies å legge til rette for mer ekstreme handlinger. Situasjoner oppstår heller ikke i vakuum, og vi gjør ikke våre valg som blanke tavler. Både vi og situasjonene vi befinner oss i trekker på hendelser fra tilbake i tid, og slike gjennomgående tråder binder nåtid til fortid, og påvirker hva som er med på å definere situasjonen. På denne måten får det kulturelle overbygget innflytelse også i den umiddelbare situasjonen, og er med på å utvikle de forutsetningene og den bevisstheten blant folk som må være tilstede for at en ekstrem situasjon skal kunne utvikle seg. Situasjonen tegnes mot det kulturelle bakteppet, og dette er på samme måte som trekkene ved individet og føringene situasjonen legger med på å skape de ekstreme hendelsene der store grupper må lide.

Det kulturelle overbygget

Situasjonen og det sosiale samspillet i den springer ikke ut av et vakuum, men bærer i seg, og er preget av, det kulturelle overbygget den er en del av. De brede, kulturelle strømningene i et samfunn tenderer til å være mindre volatile enn situasjonene i det, men er samtidig plastiske og drives fremover av sosial dynamikk. Individene i et samfunn er med på å prege kulturen og sammensetningen av det, parallelt med at det kulturelle i et samfunn er med på å prege individene i det. Gjennom å implementere holdninger og ideer på kulturelt plan er det mulig å skape en mer eller mindre felles bevissthet i folket som senere vil legge føringer på hvordan individene oppfører seg og tenker. Slik kan påvirkning både innenfra og utenfra være med på å legge til rette for tankesett og ideer som driver et samfunn mot konflikt og menneskefiendtlig tenkning.

Legitimeringsprosessen

Et sentralt eksempel på dette, slik jeg ser det, er *legitimeringsprosessen*. Gjennom kulturelle normer og verdier naturaliseres en gruppes posisjon og holdning utad, i forhold til utgrupper eller opplevde fiender (Calhoun, 2007). En slik legitimering tillater oss som individer under den samme kulturen å føle at vi har retten på vår side i det vi gjør, at våre handlinger er det moralske rette, og den skaper slik en buffer mot tvil eller anger med tanke på hvordan vi opplever oss selv som aktører. Den styrende kulturen vil søke mot å reprodusere og opprettholde status-quo, og med dette mål for øyet forsøke å naturalisere, og dermed legitimere, det hierarkiet som eksisterer mellom grupper og kulturer (Jost, Banaji & Nosek, 2004). Offermentalitet, slik jeg var inne på det tidligere, bidrar også til å bygge opp en slik følelse av legitimitet, av å handle med retten på sin side, og virker dessuten samlende for gruppen. Opplevelsen av å lide urett sammen knytter bånd og skaper en samlet front mot den utgruppen som blir gitt skylden for alt man har lidd (Scheff, 2000).

Ben Kiernan, professor i historie, har gått igjennom en rekke folkemord og politiske forfølgelser av grupper i moderne tid, og har kommet frem til et sett med faktorer som er tilstede i forkant av så å si samtlige. Tanken er å gjennom en slik synliggjøring av de prosessene som synes å lede opp til folkemord, enklere kunne forutse, og dermed forhindre, genocid og gruppeforfølgelse som er i anløp andre steder i verden. Kiernan fokuserer i hovedsak på tre faktorer. Disse er renhetstankegang rundt rase og religion, et ønske om territoriell ekspansjon og sist en agrarlengsel manifestert som en romantisk lengsel etter landets fortid (Kiernan, 2008).

Renhetstankegang.

Faktoren som vedrører rase og religion er nok den mest fremtredende, og den vi i rekken av genocid og masseovergrep har sett oftest i moderne tid. Med utspring i en ego- og etnosentrisk tankegang som hever egne interesser over andres, skapes det en følelse av rasemessig overlegenhet i

gruppen, eller dennes religiøse overbevisning gir grobunn for en type idealistisk ondskap der handlinger rettferdiggjøres av troen på en høyere mening og et høyere mål. Røttene til slike tendenser finner vi også igjen i grunnleggende inngruppe-utgruppe prosesser, der vi gjennom etnosentrisme og xenofobisk tenkning setter vår egen gruppe over andre, og dermed implementerer skiller mellom befolkningsgrupper det egentlig ikke finnes noe naturlig grunnlag for (Waller, 2007). I seg bærer dette momentet også kimen til andre prosesser, som umenneskeliggjøring av utgruppen gjennom dehumanisering, og bidrar som sådan til at vi som individer legitimerer og naturliggjør den tankegangen som ligger til grunn for forfølgelse av hele grupper. Som et ledd i en slik renhetstankegang omtales ofte medlemmene av utgruppen i diverse nedsettende termer, som utøy eller lus, og dette igjen gjør prosessen selvforsterkende da det bygger opp i oss et bilde av ofrene som noe som skal utryddes. Bruken av eufemismer, slik jeg tidligere diskuterte den, benytter seg da også ofte av en sjargong der drapsmetoder refereres til som «rensing», eller som på andre måter billedliggjør drap som en måte å «rydde opp» på (Waller, 2007). Denne bruken av eufemismer illustrerer den «renhetslengselen» vi ofte finner hos overgriperne, da kanskje spesielt nazistene, der det uttrykte målet var å rense landet absolutt for «parasitter,» altså jødene (Fure, 2008).

Denne renhetstrangen, eller et ønske om å «rense» eller «befri» et land eller område, er gjennomgående i mye av tankegangen hos gruppene av overgripere, og manifesterer seg også i momentet Kiernan beskriver som ønsket om territoriell ekspansjon. Dette opptrer gjerne sammen med en forestilling om territoriell tilbakegang - at man som folk eller gruppe har mistet territorier eller områder man har «historisk» rett på. Tyskland under Hitler og Tyrkia under Ungtyrkerne er begge eksempler hvor det fra styresmaktens side ble forfektet en forestilling om at man som folk hadde historisk rett på omkringliggende områder. For Tyrkias vedkommende var det tidligere Islamske områder som ble annektert etter Det Ottomanske Rikets kollaps, og for Tyskland dreide det seg om landområder de hadde mistet under første verdenskrig, og som verdenssamfunnet ifølge Hitler holdt dem fra å ta tilbake (Kiernan, 2008).

Denne vektleggingen av territoriell tilbakegang fra høyere hold, kombinert med det å innstille en følelse av rettmessig eierskap, skaper en opplevelse av at nasjonale interesser og verdier har blitt kompromittert av en utenforliggende makt, og dette igjen gir grobunn for en følelse av urettferdighet. Vissheten om at man har blitt fratatt noe man i «bunn og grunn» har krav på, bidrar til en opplevelse av urett i folket og bygger opp under offermentaliteten (Kiernan, 2008). Den iboende retten dette impliserer for den forurettede gruppen, er i neste omgang med på å legitimere eventuelle skritt man går til for å vinne tilbake det man føler man har krav på. Adam Jones (2006) forfølger òg ideen om opplevelsen av en slags iboende rett blant de landene som gjerne initierer

konflikten eller overgrepene. Ved siden av Tyskland under nazistene og Tyrkia under Ungtyrkerne, hersket det også blant Hutuene i Rwanda en opplevelse av at de hadde lidd urett, og at det derfor fantes spor av rettmessighet i det at de som gruppe forfulgte og angrep Tutsiene (Jones, 2006).

Offermentalitet bidrar til en overbevisning om at egne handlinger uansett utfall lar rettferd skje fyllest, og er i mine øyne tett knyttet til *legitimeringsprosessen* jeg ser på som en hovedtendens i kulturelle overgrep og folkemord. Legitimeringen tillater oss å gå utenpå våre moralske stengsler, og kommer av en følelse av at handlingene våre er de *genuint* rette, altså underbygger den en idealistisk ondskap i mennesket der vi ser på oss selv som fritatt skyld fordi vi *egentlig* har rett. Denne følelsen av iboende rett og legitimitet kommer blant annet av opplevelsen av, eller forestillingen om, å ha lidd urett, av å være et offer, og dette bildet er noe den herskende klassen gjerne bidrar til å bygge opp i folket. Scheffs teori om «dolchstoss-legender» illustrerer dette gjennom å vise hvordan ledende skikkelser i en kultur ofte betoner opplevelsen av offerstatus blant individene i samfunnet. Sammen med ideen om territoriell tilbakegang danner denne opplevelsen et slags metafysisk bakteppe, og grobunn for ideologiske og politiske ideer som fremmer og legger grunnlaget for folkemord.

Offermentalitet.

En måte å legitimere handlinger eller holdninger på, mener Scheff skjer gjennom bruken av såkalte «stab in the back»-legender. Disse er en type fortellinger som oppstår etter at en nasjon eller gruppe har lidd nederlag, som en måte å fordele skyld på, samt å rettferdiggjøre egen posisjon. Et eksempel er den tyske dolchstoss-legenden som ble fortalt og gjenfortalt i Tyskland i tiden etter første verdenskrig. Dolchstoss-legenden forklarte tyskernes nederlag ikke som et resultat av deres egen innsats i krigen, men som en direkte følge av en gruppe bakstreverske jøder i hjemlandet som hadde forrådt styresmakten. Disse «November-Bandittene», som de etter hvert fikk tilnavnet, hadde grepet makten i republikken og dolket nasjonen i ryggen ved å gi etter for de Alliertes krav - derav navnet dolchstoss, eller dolkestøt (Scheff, 2000).

Slike «stab in the back»-legender bidrar til å renvaske en gruppe eller side i en konflikt ved å legge skylden for et hendelsesforløp over på en tredjepart, og la denne spille rollen som syndebukk. De gjør bot på skadet stolthet og skaper samtidig en ytre fiende befolkningen kan samles i felles front mot. Slike fortellinger skaper dessuten følelsen av å ha lidd urett, av å ha blitt forfordelt og forrådt, og bidrar på denne måten til å legitimere en aggressiv holdning utad mot en eller flere grupper som blir påtredd rollen som syndebukk. Lignende historier verserte også i USA etter nederlaget i Vietnamkrigen, hvor man forklarte mangelen på militær mobilisering og moral hos soldatene med sivile protester i hjemlandet. To diplomater i Kina ble også sparket fra stillingene

sine, anklaget for å ha forrådt hjemlandet etter at kommunistpartiet styrtet nasjonalistpartiet og grep makten (Scheff, 2000). Slike historier vokser med hver gjenfortelling i folks bevissthet, inntil de til slutt oppleves som sannhet. «The way in which a particular ‘world-view’ or moral philosophical outlook diffuses throughout society, forming the basis of what is described as common-sense knowledge or ‘objective truth’» (Augoustinos, Walker & Donaghue, s. 286, 2006). På samme måter som kunstige skiller mellom befolkningsgrupper reifikes og essensialiseres over tid etter hvert som vi må forholde oss til dem, skaper «stab in the back»-legendene sin egen virkelighet og legitimerer gjennom denne de fiendtlige holdningene vi nærer mot utgrupper.

Offertankegang og bruk av syndebukker gir legitimitet til kravet og ønsket om territoriell ekspansjon og rensking, slik Kiernan fremhever dem som momenter i oppbyggingen av et folkemord. Målet for en slik ekspansjon er gjerne tredelt. Man gjenerobrer landområdet man historisk sett mener å ha krav på, og renser områdene etnisk eller religiøst for grupper som allerede er bosatt der, eller som svarer til et fiendebilde man har bygget opp i kulturen. Gjennom disse to prosessene legger man videre forholdene til rette for egen bondebefolkning, og dette siste aspektet gjenspeiler Kiernans siste moment, idylliseringen av en agrarfortid (Kiernan, 2008). En slik idyllisering fremhever ideen om én spesifikk gruppe innad i befolkningen, ofte bonden, som en slags enkapsulasjon av den ene, sanne, nasjonalromantiske væren i samfunnet. Denne typen tankegang er dessuten tett forbundet med renhetslengselen på den måten at den oppfyller ideen om en slags ubesudlet ånd som fanger verdiene i samfunnet, det «rene» mennesket. Bonden, som den som har bygget landet, pløyet marken og båret nasjonens vekst på sine skuldre, fyller ofte denne rollen.

En slik resonnementsrekke synes spesielt tydelig i nazistenes fokus på «blut und boden» - *blod og jord* (Kiernan, 2008). Disse to verdiene utgjorde for nazistene essensen i utvidelses- og renhetstrangen, hvilket illustreres av Heinrich Himmlers utsagn: «Han som eier sitt eget land er ryggraden i styrken og karakteren til det tyske folk» (Kiernan, s. 106, 2008). For Tysklands vedkommende fikk denne bonderomantiseringen også konsekvenser for anti-semittismen som utviklet seg i landet. Ur-bonden som levde i pakt med naturen var selve målet på den tyske åndeligheten, den «völkische» ånd, og jøden ble sett på som en motsats og en fiende til denne. Der jøden var sett på som en omstreifer, nomadisk av natur, arbeidet og levde bonden på ett sted. Jøden var dessuten en materialist, et bymenneske og således et symbol på det urbane fremskritt. På denne måten truet jøden også den romantiserte bondehverdagen tyskerne hadde levd med i uminnelige tider, og var derfor en fiende av agraridealene som hersket. Industrien og byene fanget i seg den direkte motparten til agrarlengselen, og jøden, som dens fremste symbol, ble dermed også symbolet

på den tyske nasjonalromantikkens fiende. I Himmlers ord: «Feiginger er født i byen. Helter er født på landsbygda» (Kiernan, s. 107, 2008).

En slik argumentasjonsrekke bygger ikke bare opp under fiendebildet av en gruppe, men bidrar dessuten til å skape en samlet front i inngruppen ved å lokalisere en spesifikk utvendig trussel. Dette trusselbildet er videre gjennom overnevnte prosesser med på å legitimere og naturliggjøre et tankesett der utgruppen ikke lenger sees på som utgruppe, men som størrelsen «De Andre». Etter hvert som slike tankesett spres i et samfunn legger de dessuten til rette for et miljø som, gitt andre situasjonelle faktorer, kan utvikle seg mot et folkemord. Samtidig skaper legitimeringen et tilsnitt av idealistisk ondskap, slik jeg definerte den tidligere, der eventuelle forstående ekstreme handlinger forsvares gjennom en opplevelse av moralsk rett. Bestanddelene i en slik legitimeringsprosess vil dessuten bidra til et tankesett i individet, som ikke bare i opptakten til folkemord, men også andre situasjoner er med på å drive forholdene mot det mer ekstreme. Som i Abu Ghraib, der agrarlengselen ikke kan sies å ha stått sterkt blant soldatene, men offertankegang og en opplevelse av en amerikansk «idé», eller «ånd», som var blitt rammet 11. september, 2001, i mine øyne absolutt gjorde det.

Kulturelle verdier og implementering av verdenssyn

De grunnleggende verdiene det fokuseres på i en kultur legger til rette for dennes videre utvikling - enten det er i retning av mer åpenhet og toleranse, eller det motsatte. De kollektive verdiene i et samfunn vil sådan være en faktor som kan bidra til å bygge opp rundt en konflikt, eller drive frem forutsetningene for et folkemord. Tyskland og Frankrike er eksempler på to kontrasterende former for opprinnelsesmyter med hensyn til etnisitet og herkomst, og denne forskjellen vil kunne ha bidratt til hvordan ideen om en tysk «folkeånd» fikk hold i befolkningen. For Frankrikes vedkommende spores nasjonen til en aktiv funderingsprosess, igangsatt og initiert av grupper som før de «ble» franske ikke hadde noen felles etnisitet. Den franske nasjonens opprinnelsesmyte legger vekt på det aktive, skapende i prosessen, og medborgerskapet den fostret frem (Calhoun, 2007). I Tyskland trekkes nasjonaliseringprosessen lenger bakover i tid, mot en mer «naturalisert» betydning. «Germany must be rooted in an «always already existing» ethnic identity» (Calhoun, s. 61, 2007). Tysk var altså sett på som noe man *var*, det var noe naturgitt, i motsetning til den franske forståelsen av nasjonalitet som noe konstituert, noe man ble gjennom eget valg. I tråd med dette er det også enklere å oppnå statsborgerskap som fransk, enn som tysk (Calhoun, 2007).

Slike kvalitative forskjeller i nasjonaliteters opprinnelsesfortellinger vil med tiden bidra til ulike oppfatninger av hva som betegner nasjonen som gruppe, og naturligvis da også hva som *ikke*

gjør det. Verdisynet slike oppfatninger implementerer kan igjen bidra til, som i Tysklands tilfelle, at et skapt fiendebilde kan oppleves som truende mot nasjonens metaopplevelse av seg selv som gruppe. Slike hegemoniske forståelser av egen gruppe vil integreres i samfunnet og med tiden skape en egen sosial og i denne forstand objektiv sannhet (Augoustinos, et. al, 2006). Slike fortolkninger av egen opprinnelse vil samtidig være med på å legge kulturelle føringer på hvordan en gruppe senere vil forholde seg i konfliktsituasjon, og slik jeg ser det dermed bidra til å påvirke samspillet mellom individ, situasjon og overbygg.

Også et kollektivistisk versus et individuelt verdisyn på mennesket, er i kulturen noe som kan virke avgjørende for synet på utgruppen. «As a result of the fluidity of group membership in individualistic cultures, others are more often perceived as future potential interaction partners rather than everlasting threats» (Waller, s. 173, 2007). Ved flere ekstremkonflikter har det i forkant forekommet et økt fokus på kollektivistiske verdier, fordi disse bygger opp et verdenssyn der *gruppen* er det varige og essensielle (Kiernan, 2008). Et slikt verdenssystem bidrar til at det er gruppen vi ser til for hjelp og støtte, samtidig som det trigger den type tenkning jeg tidligere har betonet, der motparten reduseres og inngruppen opphøyes. Denne typen fokus på kollektivistiske verdier vil slik være ett av flere skritt mot økte avstander mellom grupper.

Et slikt verdenssyn er videre essensielt for polarisert inngruppe-utgruppe tenkning, og dermed også for at størrelsen «*De Andre*» skal kunne skapes. Fokuset på det kollektivistiske vil dessuten bidra til at vi som individer mister fokus på vår egen autonomi, at vi i stor grad går opp i gruppen, og dermed skape en deindividualiseringseffekt. Thomas Scheff fremmer en teori om hvilke sosiale betingelser som ligger til grunn for, og fremmer, enten konflikt eller samarbeid mellom grupper, og peker på fremmedgjøringsprosessen som en viktig komponent i hvordan konflikter skapes (Scheff, 2000). Videre fremhever Scheff blant annet patriotisme som en type blind lojalitet der gruppen eller nasjonen settes over individet. Dette igjen bidrar til å skape en følelse av oppslukthet eller deindividualisering fordi gruppens interesser, og lojalitet mot disse, settes over individets egne preferanser.

Ekstrem nasjonalisme slik vi ofte har sett den i moderne tid er et eksempel på dette, og desto farligere fordi den ved siden av oppslukthet innad betegnes av en fremmedgjøring utad. En slik bimodal prosess skaper ustabilitet både i og mellom grupper, og legger på denne måten til rette for konflikt. Scheff (2000) foreslår videre at alle samfunn befinner seg et sted langs en «us-them balance». Denne beror på hvilke verdier samfunnet fremmer, i hvilken grad det fokuseres på det kollektivistiske og om man legger til rette for åpenhet og dialog, og vil sådan kunne bidra til det jeg tidligere skrev at Tajfel (1971) kalte en «‘generic’ outgroup attitude»

I USA forut for Abu Ghraib og Irak-krigen hadde det siden angrepet 11. september 2001 hersket et fokus fra myndighetene og George Bush sin side på det som i denne sammenheng kan forstås som kollektivistiske verdier. Det ble fremholdt at det var amerikanerne som gruppe, som et folk, som hadde blitt angrepet, og at det var deres verdier, frihet, likhet og rettferdighet, som var rammet. Det var «oss mot dem» slik Bush uttalte det. Enten var du en alliert, eller så var du en fiende; du tilhørte enten utgruppen eller inngruppen. En slik holdning forfekter et verdenssyn bygget på kollektivistiske verdier, og legger dermed til rette for en oppblomstring av gruppetenkning og potensiell konflikt. Den borger dessuten for akkurat den typen blind lojalitet Scheff (2000) peker på idet han trekker linjer mellom nasjonalisme og en deindividualiseringsprosess. Opinionen i folket slik den var i USA etter 2001 vil etter min vurdering ha svart godt til kriteriene Scheff satt for bimodal fremmedgjøring. Det ble innad i befolkningen oppfordret til blind lojalitet, samtidig som utenrikspolitiske handlinger og holdning la vekt de skapte skillene mellom USA og andre kulturer. Et slikt tankesett og verdenssyn vil også ha vært tilstede i soldatene som etter all sannsynlighet bar disse med seg inn i den påfølgende Irak-krigen, og videre inn i Abu Ghraib. Der bidro de ytterligere til polariseringen av grupper, samt fremmedgjøringsprosessen mellom fangene og de stasjonerte soldatene.

Orientering mot autoriteter.

Et annet trekk som er betegnende for et samfunn, er dets «authority orientation» (Waller, 2007). Alle samfunn vil til en viss grad være bygget opp etter et hierarki, og i bunn og grunn kan dette sies å henge sammen med et av de adaptive trekkene jeg nevnte innledningsvis i oppgaven. For å fungere mer effektivt vil en gruppe kreve en viss grad av arbeidsinndeling, og dette igjen krever et hierarki. Uten en slik hierarkisk ordning ville samfunnskonstellasjonene vært preget av kaos og uorden. Hierarkisk ordning, om så på et minimum, kan derfor sies å være universelt ved samfunnene på jorden. Der de dog varierer, er i hvilken grad et slikt hierarki er tilstede og i hvilken grad det er toneangivende. Et stringent og rigid hierkarkisk ordnet samfunn, der rangsordningene krever absolutt lydighet, vil betone autoritet som verdi, det vil være orientert i større grad mot autoritet. En orientering mot autoritet som dikterende verdi vil videre være med på å forme individene i den samme kulturen, blant annet gjennom å implementere lydighet og konformitet som viktige verdier.

David Norman Smith (1998, i Waller, 2007) har påpekt at mye av den brutale voldsbruken man har vært vitne til opp gjennom årene har funnet sted i kulturer der barn ofte lider under emosjonelt eller fysisk misbruk, og der de ikke får tilstrekkelig omsorg fra foreldrene. Et slikt mønster vil videre passe inn med det som ofte legges til grunn for utviklingen av en autoritær

personlighetstype, da dette typisk tenkes å skyldes dominerende foreldre, der barna risikerer fysisk avstraffelse eller ikke vises tilstrekkelig omsorg (Adorno, et. al, 1950). Staub fremholder også det autoritære, blant annet i barneoppdragelse, blant røttene til folkemord, og peker blant annet på den voldsomme lydigheten til foreldre, da spesielt fedre, det tyske samfunnet fordret. Et slikt voldsomt fokus på lydighet i barneoppdragelsen vil ha satt sine spor, mener Staub, for hvordan skal man kunne ta egne valg og avgjørelser om man gjennom hele oppveksten har blitt diktert og måttet følge ordre (Staub, 1989). Istedenfor individer med høy grad av selvfølelse og evne til å ta egne valg, vil en slik oppdragelse skape personer som er disponerte for å følge ordre og utvise lydighet, altså typisk militære verdier. Jeg ser det òg som sannsynlig at en slik oppdragsstil vil få innvirkning på andre individuelle trekk, blant annet i hvilken grad man opplever mestring eller kontroll over situasjonen, om man lar seg påvirke av stress - kort sagt trekk som igjen vil få konsekvenser for hvordan vi som individer oppfører oss og resonnerer under ekstreme situasjoner. Er samfunnet preget av lydighet kan vi anta at det samtidig vil være mindre rom for opposisjonelle krefter og dermed færre stemmer som kan si ifra om samfunnet beveger seg i en retning man fra et humanistisk ståsted burde reagert på.

Legitimering av sosial dominans.

Til sist er det, med tanke på hvordan hierarkiske systemer fungerer, samt den autoritetstankegangen de legger til grunn, nødvendig å se på *hvordan* disse hierarkiene oppstår, og hvordan de legitimeres og opprettholdes. Sosial dominans kan forstås som maktposisjonen i et hierarki, med de positive følgene det måtte gi for fordeling av ressurser og goder. I en studie av femtini grupper à tre personer, der ingen av personene tidligere hadde møtt hverandre, tok det litt under halvparten av gruppene under ett minutt før et klart sosialt hierarki var dannet, og under fem minutter for de resterende gruppene (Waller, 2007). Man kan ut i fra et evolusjonsp psykologisk ståsted forstå denne tendensen som en videreføring av den kampen vi i vår forhistoriske tid på jorden måtte føre for å få tilgang til ressurser og goder. På samme måte som et potensial for lydighet vil ha bidratt til å strømlinjeforme de gruppene vi tilhørte, vil et etablert sosialt hierarki ha spart oss for tid og krefter ved å redusere antallet oppgjør der utfallet allerede var gitt. Slik vil det ha vært verdifullt for gruppen i det lange løp.

Sidanous og Pratto legger denne tendensen i individet til grunn for sin sosiale dominans-teori, og fremsetter ideen om at alle samfunn gitt tid vil helle mot en etablering av hierarkier basert på grupper. Hierarkiene vil på sikt minimere konflikt, fordi én gruppes posisjon som overordnet en annen vil forhindre at gruppene fanges i en alles kamp mot alle. Samtidig etableres det såkalte hierarki-legitimerende myter eller fortellinger, for å forsterke og bevare hierarkiene og de

maktforholdene de fører med seg. Hadde ikke disse mytene eksistert ville hierarkiene vært en kime til konflikt heller enn en buffer mot det (Sidanius & Pratto, 1999).

De hierarki-legitimerende mytene naturliggjør maktforholdene mellom grupper ved å etablere dem som vedtatte sannheter. Ofte er skillene arbitrære, skapt for å tilegne enkeltgrupper fordeler, eller rettferdiggjøre historiske overgrep, men gjennom prosesser som reifikasjon og essensialisering sementeres de i vår bevissthet og blir en del av hverdagslig tenkning. Variasjoner på samfunnsnivå over i hvilken grad slike arbitrære skiller blir vektlagt, i hvilken grad man opprettholder sosiale representasjoner og konstrukter, kort sagt en kulturs ideologi slik Augoustinos et al. (2006) definerer den, kan bidra til sette spor i befolkningen og legge til rette for en type tankegang der man aksepterer forfordeling som noe naturlig, og tenker dogmatisk heller enn å utfordre forskjeller. I Carnahan og MacFarlands (2007) oppfølgingsstudie til Zimbardos fengselseksperiment fant de at individene som svarte på den opprinnelige annonseteksten scoret høyere på et trekk som sosial dominans-orientering enn kontrollgruppen. Legger man til grunn den antatte selv-seleksjonen som eksisterer, både i opptakten til, og i, ekstreme situasjoner, vil en kultur der sosial dominans sees på som naturgitt skape en større gruppe individer som velger seg til, og bidrar i, ekstreme situasjoner. Slik vil også flere menneskers liv gå til spille.

Røtter til genocidet

Staub (1989) fremsetter en probabilistisk modell over hvilke krefter som er med, eller kan være med, på å danne opptakten til folkemord eller overgrep mot folkegrupper. Flere forhold er med på å legge til rette for folkemord, på samme måte som flere forhold kan være med på å bremse eller forhindre utviklingen. Staubs modell kan på mange måter sees på som oppsummerende for en del av de komponentene jeg tidligere har drøftet, da den legger til grunn både strømninger på det individuelle plan, så vel som det samfunnsmessige, for å forstå hvordan grufulle hendelser som folkemord kan oppstå.

Staub legger blant annet til grunn det han kaller «difficult life conditions», altså en prøvende periode enten for individet eller for et helt samfunn som gruppe, eksempelvis Tyskland i tiden etter første verdenskrig (Staub, 1989). En tynge hverdag vil kunne inngi en følelse av deprivasjon eller tap og stress, og vil på mange måter gjøre oss mer mottagelige for frustrasjon eller aggresjon. Samtidig vil det kunne føre til en viss grad av hedonistisk balansering, slik jeg har redegjort for den tidligere. Redusert livskvalitet gjør at vi setter våre egne behov fremfor andres. Trekk ved samfunnet vil dessuten være med å bestemme hvordan det reagerer på slike prøvende tider, eller på omveltninger som følge av en ytre hendelse.

«Stab in the back»-myter, slik Scheff (2000) redegjør for dem, vil ofte være en takknemlig utvei, da de i tillegg til å frigjøre oss fra skam og skyld, gir utgruppen rollen som syndebukk og dermed samler oss mot en felles fiende. En syndebukk kan slik fungere utløsende, og gjenskape en følelse av selvverd ved å gi muligheten til å hevde seg over en annen part. Føler vi oss hevet over noen, føler vi oss også gjerne bedre enn om vi må leve med følelsen av at det er vi som er nederst, slik sosial identitetsteori tilsier, samtidig som det gir opplevelse av at det eksisterer en konkret utvei. «It promises a solution to problems by action against the scapegoat. And it allows people to feel connected as they join to scapegoat others» (Staub, s. 17, 1989). Slik også Kiernan legger det frem i sin komponent-modell over opptakten til folkemord, forsøker man gjerne å samle befolkningen innad ved å peke på felles trekk, felles verdier - altså en kollektivistisk tankegang - mens man lokaliserer en syndebukk utad, én aggresjon og frustrasjon kan rettes mot (Kiernan, 2008). Dermed kan det oppstå fremmedgjøringsprosesser, både innad i gruppen, mellom individene, såvel som mellom gruppen og andre kulturer. Dette igjen borger for den typen fremmedgjøring Scheff snakker om, og som kan være ekstremt skadelig i forhold til potensiell konfliktløsning mellom grupper (Scheff, 2000).

Gitt karakteristikker ved kulturen - er den tuftet på autoritets-prinsipper, hvilken grad av åpenhet finnes det - vil vi og gruppene vi tilhører i større eller mindre grad være sårbare for denne typen utvikling, og i større eller mindre grad være trolige til å si ifra dersom den skulle finne sted. Slik Staubs «continuum of destruction» så predikerer vil et eventuelt genocid fra slike sosiokulturelle bakgrunner kunne utvikle seg gjennom stadig tiltagende handling. Arnestedet, utgangspunktet, er gjerne unnselig, men utvikler seg og vokser i omfang over tid. Handling skaper presedens og våre egne handlinger igjen skaper «feller» som forplikter oss til videre handling (Glover, 2001). Er kulturen dessuten preget av lydighet, av autoritære rollemodeller, vi det oppleves som vanskelig for mange å si ifra om den uretten som skjer, og man vil i mindre grad enn om samfunnet hadde vært åpent få en bystander-effekt der individer på sidelinjen griper inn, eller forsøker å motsette seg begivenhetenes gang. Dersom disse, og potensielt flere andre faktorer, opptrer samtidig, vil vi kunne se en utvikling der kulturelle trekk, muligens under påvirkning av en ytre hendelse, igangsetter et scenario som sakte bygger seg opp over tid, og som, gitt hvilke trekk som dominerer i individene, kan utvikle seg til et folkemord eller annen type systematisk forfølgelse av individer.

Avslutning

«Tout comprendre, c'est tout pardonner?» lyder et utsagn fra Madame de Staël (Hagtvedt, 2008). Å forstå alt, er det også å unnskyldte alt? Ondskapsproblematikken er som jeg skrev i innledningen på mange måter spørsmålet *par excellence* når det kommer til vår menneskelighet. Hvordan kan vi være inneforstått med ondskaper vi ser rundt oss, og samtidig bevare troen på mennesket som moralsk og godt?

Innledningvis diskuterte jeg teodicéen, og hvordan vi i tidligere vestlig, kristen tenkning, stilte Gud på rettebenken i et forsøk på å forene ondskapstanken med et syn på Gud som god. Senere, slik jeg ser det, har mennesket tatt Guds plass, men vi forsøker fremdeles å finne den samme forklaringen på hvordan det gode og det onde kan eksistere sammen. Hvordan er det plass til det ordinære i det onde, og det onde i det ordinære? Vil et eventuelt svar innebære, slik Madame de Staëls ord antyder, at vi reduserer problemet, at vi skaper unnskyldninger, slik det også ble stilt spørsmål ved om teodicéen reduserte lidelsen? Å forklare, og dermed forstå, i faglig forstand, en handling fullt ut innebærer nødvendigvis en årsakssammenheng, et sett med variabler, og dermed også en slags reduksjon. Vi kan ikke klandre en kausalitet eller dysfunksjonalitet på samme måte som vi kan klandre en gjerningsperson. Våre forsøk på å forklare ondskap vil skape et gap mellom ord og erkjennelse, et lignende misforhold som det jeg innledningsvis nevnte oppstår mellom offeret og gjerningspersonens opplevelse. Lidelsen er ond, men årsaken blir redusert til ord. Ondskaper er likevel, slik jeg ser det, ved siden av å være lidelse også et *praktisk* problem. Det er, som Svendsen (2004) skriver, ingen grunn til at en gjennomgang av ondskaper skal kreve henvisninger til historisk-metafysiske prinsipper. Ondskap er også *handlinger*, og det er i mine øyne først og fremst disse vi må forsøke å forklare. Det eksisterer et gap mellom ondskap som lides, og ondskap som utøves, ja, men heri ligger også skillet mellom ondskap som *bør* forklares, og ondskap som *ikke* bør forklares, slik jeg ser det. Lidelsen behøver ikke forklaring, men handlingen som forårsaker den må vi forsøke å se bak.

Ondskapsproblematikken er kompleks og mangefasettert. Som jeg skrev i innledningen er det i mine øyne hverken ønskelig, eller mulig, å forsøke å påvise noe entydig årsak-virkningsforhold. Heller enn dette er det viktig å gjøre forsøk på å avdekke faktorer som viser seg å være tilstede forut for, og som momenter delaktige i, ekstreme tilfeller og handlinger, individuelle som kollektive, for på denne måten å kunne sette sammen probabilistiske modeller, som de tilhørende Staub (1989) og Kiernan (2008). Ved å avdekke faktorer som er med på å bidra til menneskelig ondskap, og situasjoner som fasiliterer disse, gjør vi det enklere for oss, samt våre

etterkommere, å være disse prosessene bevisste. Slik kan vi, gjennom å lære av fortiden, endre fremtiden, og ikke lenger like lett la oss forlede til å gå i de samme fellene.

Som nevnt er bevegelsesgrunnene bak våre onde handlinger mange og innviklede, men jeg har allikevel i denne oppgaven forsøkt å trekke frem, og belyse, det jeg ser på som tre sentraltendenser: hvordan vi *legitimerer* våre handlinger og tanker, og på denne måten tillater oss selv å *redusere* andre til noe mindre enn det menneskelige, samt det *automatiserende* i disse prosessene, hvor raskt og ubevisst vi tenderer til å la dem forekomme. Disse tre underliggende strømningene har jeg videre forsøkt å vise at på sin side er integrerte i en rekke andre prosesser på kultur-, individ- og mellommenneskelig og sosialt nivå. På samme måte som en kultur skapes av dens medlemmer, skaper kulturen individene i den, og det er derfor vanskelig å snakke om enkeltprosesser - enten det er i individet, i det sosiale eller i samfunnet - uten å ta hensyn til rollen disse spiller i den større sammenhengen. Vi skapes av den sosiale virkeligheten vi tilhører, og skaper denne igjen gjennom vår tilhørighet til den. Følgene av dette gjensidige forholdet mellom kultur og individ impliserer videre at for å kunne adressere ondskapsproblematikken må vi ta inn over oss mer enn bare den umiddelbare situasjonen - vi må også ta hensyn til de sosiokulturelle bakgrunnene til momentene som skapte den. Det er denne typen konnotasjoner Staub vekker når han skriver om genocidets *røtter*. Historiske hendelser vil være med på å skape narrativer og verdier i et samfunn, og disse verdiene igjen vil inkorporeres i individene som tilhører det (Calhoun, 2007). Avhengig av hvilke verdier som betones i samfunnet, vil vi gjennom vår tilhørighet til det danne forskjellige tankesett, forskjellige måter å se verden på. Disse tankesettene vil igjen gjøre oss som individer, samt kulturen vi tilhører, mer eller mindre mottagelige for typer endring, og retninger samfunnet vil utvikle seg i. Som Kiernan (2008) og Staub (1989) skriver, er dette folkemordets potensielle røtter, det er slik fundamentet for den videre utviklingen av våre samfunn legges. Kulturer, og individene i dem, skapes av en felles historie, og gjør oss på denne måten mer eller mindre sårbare for at situasjoner kan utvikle seg, og eskalere, i retning av det menneskefiendtlige.

Er vi likevel bevisste dette, bevisste endring, er dét, slik jeg ser det, første skritt på veien mot en bedring, og første skritt på veien mot å få bukt med den sentrale tendensen jeg ser på som det *automatiserende* i det som bidrar til ondskapen. Uten bevissthet rundt endring, er vi mer tilbøyelige til å ukritisk la ting skje, hvilket igjen skaper presedens for videre endring. En slik bevissthet vil jeg samtidig si det er viktig å la gjelde endringer også i oss selv. Selv om tilfellene jeg har brukt som illustrerende eksempler, Milgram (2009), Zimbardo (2007) og Bandura (1975), på mange måter tegner et dystert bilde av våre tilbøyeligheter, bærer de også i seg kimer av håp. I Milgrams (2009) studie var det flere som motsatte seg å påføre den uskyldige eleven støt, og i

betingelsene der Bandura (1975) humaniserte heller enn å dehumanisere deltakerene, motsatte så mye som 100 % seg elektriske støt som avstraffelse. Spesielt resultatene i Banduras (1975) eksperiment, indikerer at dersom vi er i stand til å være bevisste andres, og vår egen, menneskelighet, vil dette kunne fungere som en buffer mot den type regredierende menneskesyn jeg ser på som sentralt i prosessen der vi reduserer en utgruppe til størrelsen «*De Andre*». Det å la andre beholde sin menneskelighet, å se hverandre som individer, bidrar også til interpersonlig atferd slik Rupert Brown (1996) skriver om den, og borger for et mer løsningsorientert forhold individer og grupper imellom. Er vi samtidig bevisst hvilke verdier vi lar være de uttalte i en kultur, og for eksempel motsetter oss et dominerende fokus på autoritet, blant annet i oppdragelse, vil vi kunne legge til rette for at folk i mindre grad er redde for å si ifra dersom de opplever noe som galt, og slik fasilitere en positiv bystandereffekt. Gjennom å legge til rette for at alle skal kunne komme med innspill i den offentlige sfæren, vil vi dessuten, slik jeg ser det, kunne bremse eventuelle negative legitimeringsprosesser, ved å få presentert et mindre ensporet og mer fasettert verdenssyn, gjennom varierte stemmer.

Selv om jeg i oppgaven har forsøkt å gi et så sammensatt og fasettert bilde som mulig av prosessene som leder opp til ondskap og til onde handlinger, gitt plassen en slik oppgave stiller til rådighet, står det likevel klart for meg at det fremdeles er mye som kunne vært utdypet, og at det eksisterer aspekter jeg ikke har berørt. Empirien jeg viser til gjenspeiler antageligvis i overhengende grad en vestlig tankegang, og et bredere fokus på det kulturelle aspektet, samt variasjonene innenfor dette, ville kanskje gitt andre resultater og implikasjoner. I hvilken grad kjønn kan tenkes å spille en rolle har jeg heller dessverre ikke hatt anledning til å vie plass, men både dette og hvordan det kulturelle kan tenkes å spille inn i oppbyggingen av folkemord og ekstreme situasjoner, er områder fremtidig forskning nok vil vie den oppmerksomheten det fortjener.

Likevel er, slik jeg ser det, forståelse for, og vilje til å ta inn over seg, kompleksiteten i det menneskelige, godt som ondt, essensielt for den videre veien fremover. Å forstå er ikke det samme som å unnskyld, og det å forstå er noe vi må gjøre. Det er nødvendig for å kunne lære av egne, og hverandres, feil, for på den måten å kunne snu dem til noe positivt - til menneskelig vekst.

Litteraturliste

- Abramson, Lyn Y.; Seligman, Martin E. P.; Teasdale, John D. (1978) Learned Helplessness in Humans: Critique and Reformulation. *Journal of Abnormal Psychology*, 87, s. 49-74.
- Adamshick, Mark (2005). Social Representations in the U.S. Military Service. *CIRCLE Working Paper*, 32, May 2005
- Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik, Else; Levinson, Daniel J.; Sanford, R. Nevitt (1950). *The Authoritarian Personality*. Oxford, England: Harpers.
- Aftenposten 23/7-2011 <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article4181944.ece#>
- Amadou, Christine (2011). Forelesning 19/9, IDE2051 ved UiO.
- Aquinas, Thomas (1964). *Orden og Mysterium*. Grøndahl og Dreyer: Cappelen Damn AS.
- Arkes, Hal R.; Blumer, Cathrine (1985). The Psychology of Sunk Cost. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 35, s. 124-140.
- Arkes, Hal R.; Ayton, Peter (1999). The Sunk Cost and Concorde Effects: Are Humans Less Rational Than Lower Animals? *Psychological Bulletin*, 125, s. 591-600
- Augoustinos, Martha; Walker, Iain; Donaghue, Ngaire (2006). *Social Cognition: An Integrated Introduction*. The Alden Press, Oxford: Sage Publications
- Bandura, Albert; Underwood, Bill; Fromsom, Michael E. (1975) Dishinhibition of Aggression through Diffusion of Responsibility and Dehumanization of Victims. *Journal of Research in Personality*, 9, s. 253-269.
- Bandura, Albert (1982). Self-Efficacy Mechanism in Human Agency. *American Psychologist*, 37, s. 122-147.
- Bandura, Albert (1999). Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3, s. 193-209.
- Baudrillard, Jean (1993). *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London, England: Verso.
- Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithica, New York: Cornell Univeristy Press.
- Bronfenbrenner, Urie (1994). Ecological Models of Human Development. *International Encyclopedia of Education*, 3, 2nd ed. Oxford: Elsevier.
- Brown, Rupert (1996). Intergroup Relations, Hewstone, Miles; Stroebe, Wolfgang; Stephenson, Geoffrey M. (Ed.) s. 530-558 i *Introduction to Social Psychology: A European Perspective*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Buss, David M. (2004). *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*. Boston: Pearson

- Calhoun, Craig (2007). *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. New York: Routledge.
- Carnahan, Thomas; McFarland, Sam (2007). Revisiting the Stanford Prison Experiment: Could Participant Self-Selection Have Led to the Cruelty? *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33, s. 603-614.
- Chryssochoou, Xenia (2006). *Cultural Diversity: Its Cultural Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Delbanco, Andrew (1996). *Death of Satan: How Americans Have Lost the Sense of Evil*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Dostojevskij, Fjodor (2000). *Forbrytelse og Straff*. Oslo: Solum Forlag A.S.
- Dostojevskij, Fjodor (2001). *Brødrene Karamasov*. Oslo: Solum Forlag A.S.
- Feeny, Norah C.; Zoellner, Lori A.; Fitzgibbons, Lee A.; Foa, Edna B. (2000). Exploring the Roles of Emotional Numbing, Depression, and Dissociation in PTSD. *Journal of Traumatic Stress*, 13, s. 489-498.
- Fure, Odd-Bjørn (2008). Tilintetjørelsen av de Europeiske Jødene, B. Hagtvædt (Red.) s. 237-266 i *Folkemordenes Svarte Bok*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Glover, Jonathan (2001). *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. London: Pimlico Random House
- Goldensohn, Leon (2006). *Nürnberg-Intervjuene: En Psykiaters Møter med Hitlers Betrodde Menn*. N.W. Damn & Søn.
- Grossman, Dave (1995). *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Boston: Little, Brown & Co.
- Gourevitch, Philip; Morris, Errol (2008). *Standard Operating Procedure*. New York: The Penguin Press.
- Hafer, Carolyn L.; Bègue, Laurent (2005). Experimental Research on Just-World Theory: Problems, Developments and Further Challenges. *Psychological Bulletin*, 131, s. 128-167.
- Hagtvædt, Bernt (2008). Den Farlige Renhetslengselen, B. Hagtvædt (Red.) s. 21-56 i *Folkemordenes Svarte Bok*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hogg, Michael A.; Vaughan, Graham M. (2005). *Social Psychology*. Essex: Pearson Education Limited.
- Jones, Adam (2006). *Genocide: A Comprehensive Introduction*. New York: Routledge.
- Jost, John T.; Banaji, Mahzarin R.; Nosek, Brian A. (2004). A Decade of System Justification Theory: Accumulated Evidence of Conscious and Unconscious Bolstering of the Status Quo. *Political Psychology*, 25, s. 881-919.

- Kelman, Herbert C.; Hamilton, Lee V. (1989). *Crimes of Obedience: Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*. New Have: Yale University Press.
- Kiernan, Ben (2008). Underliggende Ideologiske Momenter i Moderne Folkemord, B. Hagtvedt (Red.) s. 96-112 i *Folkemordenes Svarte Bok*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kressel, Neil J. (2002). *Mass Hate: The Rise of Genocide and Terror*. New York: Plenum.
- Lerner, Melvin J.; Miller, Dale T. (1978). Just World Research and the Attribution Process: Looking Back and Looking Ahead. *The Psychological Bulletin*, 85, s. 1030-1051.
- Mahajan, Neha; Martinez, Margaret A.; Gutierrez, Natashya L.; Diesendruck, Gil; Banaji, Mahzarin R.; Santos, Laurie R. (2011). The Evolution of Intergroup Bias: Perception and Attitudes in Rhesus Macaques. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100, s. 387-405.
- Milgram, Stanley (2009). *Obedience to Authority*. New York: Harper Collins.
- Peterson, Christopher; Semmel, Amy; von Bayer, Carl; Abramson, Lyn Y.; Metalsky, Gerald I.; Seligman, Martin E. P. (1982). The Attributional Style Questionnaire. *Cognitive Therapy and Research*, 6, s. 287-300.
- Plous, Scott (1993). *The Psychology of Judgement and Decision Making*. McGraw-Hill, Inc.
- Pratto, Felicia; Sidanius, James; Stallworth, Lisa M.; Malle, Bertram F. (1994). Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, s. 741-763.
- Rotter, Julian B. (1966). Generalized Expectancies for Internal Versus External Control of Reinforcements. *Psychological Monographs: General and Applied*, 80, s. 1-28.
- Rubin, Zick; Peplau, Anne L. (1975). Who Believes in a Just World. *Journal of Social Issues*, 31, s. 65-89.
- Scheff, Thomas, J. (2000). *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism and War*. Lincoln, NE: Winston Derek Publishers.
- Sidanius, James; Pratto, Felicia (1999). *Social Dominance*. New York: Cambridge University Press.
- Svendsen, Lars (2004). *Ondskapens Filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Tajfel, Henri; Billig, M. G.; Bundy, R.P.; Flament, Claude (1971). Social Categorization and Intergroup Behavior. *European Journal of Social Psychology*, 1, s. 149-178.
- Tajfel, Henri (1982). *Social Identity and Intergroup Relations*. New York: Cambridge University Press.

- Tremblay, Richard E. (2008). Development of Physical Aggression from Early Childhood to Adulthood. *Encyclopedia on Early Childhood Development* [online]. Montreal, Quebec, Centre of Excellence for Early Childhood Development, 1-6. Available at: http://www.child-encyclopedia.com/documents/TremblayANGxp_rev.pdf Accessed 13.03.12.
- Tremblay, Richard E.; Nagin, Daniel S.; Séguin, Jean R.; Zoccolillo, Mark; Zelazo, Phillip D.; Boivin, Michael; Pérouse, Daniel; Japel, Christa (2004). Physical Aggression During Early Childhood. *Pediatrics: Official Journal of the American Academy of Pediatrics*, 114, s. 43-50.
- Waller, James (2007). *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killings*. New York: Oxford University Press.
- Zimbardo, Philip (2007). *The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil*. Reading: Routledge